3 1761 08128262 6

Johannes Herrmann

Ezechielstudien

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

Bible
Comment. (O.T.)
Ezekiel.
H

DEPARTMENTAL
LIBRARY

EZECHIELSTUDIEN

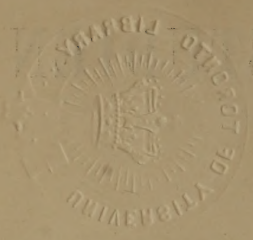
VON

JOHANNES HERRMANN

LIC. THEOL., INSPEKTOR DES EVANG. THEOLOGENHEIMS IN WIEN

117739
24 7 11

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1908



BEITRÄGE

ZUR

WISSENSCHAFT VOM ALTEN TESTAMENT

HERAUSGEGEBEN

VON

RUDOLF KITTEL

HEFT 2

VORWORT.

Was der erste Teil dieser Studien will, habe ich in der Einleitung und in den Schlußbemerkungen zu ihm ausgeführt. Was sich insbesondere aus meiner Analyse von Ez 40 - 48 ergibt, ist in § 15 angedeutet. Der zweite Teil enthält eine Anzahl Untersuchungen, mit denen ich dem Verständnis des Profeten und seiner Predigt dienen möchte. Ich beabsichtige nicht damit eine vollständige Darstellung der Persönlichkeit und der Religion Ezechiels zu geben, aber die Hauptzüge hervorzuheben, von denen aus ein zutreffendes und gerechtes Bild des Profeten und seiner Predigt auf Grund von Ez 1—39 gewonnen werden kann. Die Zielpunkte dieser Ausführungen hoffe ich so deutlich bezeichnet zu haben, daß sie der Kenner der im Stoffe liegenden Probleme bemerken kann. Die am Schlusse gegebene Literaturübersicht wird vielleicht manchem Leser erwünscht sein.

Der Verfasser.

INHALT.

Seite

Erster Teil. Zur Analyse des Buches Ezechiel 1

§ 1. Einleitung 1

1. Kapitel. Zu Ez 1—24 8

§ 2. Zu 1—3 S. 8. — § 3. Zu 4—7 S. 11. — § 4. Zu 8—11 S. 15. — § 5. Zu 12—24 S. 18.

2. Kapitel. Zu Ez 25—32 28

§ 6. Zu 25—28 S. 28. — § 7. Zu 29—32 S. 30.

3. Kapitel. Zu Ez 33—37 32

§ 8. Zu 33 S. 32. — § 9. Zu 34—37 S. 34.

4. Kapitel. Zu Ez 38—39 37

§ 10. Greßmann zu 38. 39 S. 37. — § 11. Analyse von 38. 39 S. 39. — § 12. Verwertung der Analyse S. 45.

Seite

5. Kapitel. Zu Ez 40—48 49
§ 13. Das Problem S. 49. — § 14. Versuch einer Analyse von 40—48 S. 50. — § 15. Bemerkungen zur Verfasserfrage S. 58. § 16. Schlußbemerkungen zur Analyse S. 61.

Zweiter Teil. Zum Verständnis des Profeten Ezechiel und seiner Predigt. Studien zu Ez 1—39 64

I. Der Profet.

1. Kapitel. Die Aussagen Ezechiels über Entstehung und Inhalt seines Berufsbewußtseins 64
§ 17. Die Berufungsvision S. 64. — § 18. Ezechiel als Wächter S. 68.

2. Kapitel. Die Aussagen Ezechiels über Tatsache und Art seiner Inspiration 70
§ 19. Ezechiel als Sprecher Gottes S. 70. — § 20. Zur Art der Inspiration Ezechiels S. 72.

3. Kapitel. Die profetische Tätigkeit Ezechiels 82
§ 21. Ezechiel als Prediger S. 82. — § 22. Die symbolischen Handlungen S. 89.

II. Die Predigt.

1. Kapitel. Die Unheilspredigt 93
§ 23. Gegen Jerusalem-Juda S. 93. — § 24. Fortsetzung, Ez. 7 S. 97. — § 25. Gegen fremde Völker S. 98. — § 26. Das mythische Element S. 103.

2. Kapitel. Die Heilspredigt 106
§ 27. Das Heil, wie es wird und was es bringt S. 106. — § 28. Das Zukunftsideal S. 111. — § 29. Das Heil, wer es bekommt S. 114. — § 30. Messianisches S. 119.

3. Kapitel. Theodicee 126
§ 31. Der apologetische Charakter der Profetie Ezechiels S. 126. — § 32. Das Urteil Ezechiels über Israels religiös-sittliche Qualität im allgemeinen S. 127. — § 33. Die großen Reden über die Sünde Jerusalem-Judas bezw. Israels S. 129. — § 34. Zur Beurteilung S. 134. — § 35. Die individuelle Vergeltung S. 139. — § 36. Zur Beurteilung S. 144.

Literatur über Ezechiel 147
Abkürzungen 148
Berichtigungen 148

Erster Teil.

Zur Analyse des Buches Ezechiel.

§ 1. Einleitung.

Das Verständnis des Buches Ezechiel mußte sehr unvollkommen bleiben, solange man nicht erkannt hatte, daß sein Text, besonders in einzelnen Partien, zu den am meisten verderbten im AT gehörte. Ihn wieder herzustellen hat seinerzeit Cornill unternommen; seine Arbeit ist bahnbrechend. Freilich ist es fraglich, ob er mit seiner hohen Wertung der LXX gegenüber dem MT überall recht hat. Die Beantwortung der Frage, in welchem Maße der LXX-Text zu berücksichtigen sei, bildet überhaupt den entscheidenden Punkt in der Textkritik des Ez. Ein einhelliges Urteil ist noch nicht erzielt. Das zeigt eine Vergleichung der beiden neuesten Erscheinungen: während in Kittels Biblia Hebraica (durch Rothstein) die LXX in maßvoller Weise zur Korrektur des MT verwendet wird, gibt ihr Jahn in den meisten Fällen gegenüber dem MT den Vorzug. Bei unserer gegenwärtigen Kenntnis der Textgeschichte des AT ist es notwendig, der LXX gegenüber dem MT ein starkes Zutrauen zuzuwenden; aber weiterhin das Maß dieses Zutrauens durch prinzipielle Sätze festzulegen, ist leider unmöglich. Wir sind darum genötigt, in jedem einzelnen Falle der Abweichung das gegenseitige Recht und Unrecht von LXX und MT nach den jeweiligen äußeren und inneren Gründen abzuschätzen. Im übrigen ist wohl zu bedenken, daß auch dann, wenn hierin immer das richtige Urteil gefunden würde, die Aufgabe der Textkritik an Ez noch lange nicht gelöst wäre. Denn gerade bei Ez liegt auch außer LXX noch sehr viel textkritisches Material vor, wie jetzt aus BHK

bequem zu ersehen ist. Dazu kommen dann noch die zahlreichen Fälle, in denen das textkritische Material versagt und die freie Konjektur nötig wird. Von dieser hat Jahn so ausgiebig Gebrauch gemacht, daß man sagen muß: der Titel „Das Buch Ezechiel auf Grund der LXX hergestellt" hält eigentlich nicht, was er zu versprechen scheint. Aber mögen auch viele Konjekturen Jahns ungenügend begründet, nicht wenige für willkürlich oder künstlich zu halten sein[1], so glaube ich doch, daß seine Textbehandlung in einer Hinsicht gegenüber Smend, Bertholet und Kraetzschmar den Vorzug verdient: Smend unterschätzt den Wert der LXX ungebührlich; Bertholet und Kraetzschmar behandeln den MT zu konservativ. Es wird darum an zahlreichen Stellen von Jahn zu lernen sein, und ich habe unter diesem Eindrucke in sehr vielen Fällen von seinen Anregungen teils positiv, teils negativ Nutzen zu ziehen versucht. Als eine Fundgrube textkritischen Materials erwies sich mir BHK; es ist schier unglaublich, welche Fülle von nicht bloß gesammeltem, sondern gesichtetem und verarbeitetem Stoff zur Kritik des Ezechieltextes hier auf engstem Raume zusammengedrängt ist. In der Übersetzung habe ich mich gern an Kraetzschmar angeschlossen, der auch noch Toys textkritische Arbeit mit berücksichtigt hat (s. S. XV).

Neben den textkritischen Fragen im eigentlichen Sinn erheben sich nun hinsichtlich der Textgestalt des Ez noch weitere Fragen. Darf, abgesehen von den textkritischen Einzelheiten, das Buch Ez als unversehrt und in der Gestalt,

---

1) S. Bertholets Kritik in ThLz, 1907, Nr. 2, Spalte 35–37. Ein Beispiel von willkürlicher Verwendung der LXX ist die Übersetzung von *τὰ ἅγια* in 44 5-13. 5 MT המקדש LXX *τὰ ἅγια*; Jahn: LXX setzt קדשים voraus, heilige Dinge. 7. 8 MT במקדשי LXX *ἐν τοῖς ἁγίοις μου*, Jahn „heilige Handlungen, heilige Gebräuche". 9 MT אל־בי LXX *εἰς τὰ ἅγιά μου*, Jahn: „in mein Heiligtum". Ist diese Inkonsequenz berechtigt? Dazu noch ein Beispiel unbegründeter Konjektur: In derselben Partie bemerkt Jahn zu מוצאי 5 „Ich glaube, daß ursprünglich מָצוֹת statt מוצאי im Texte gestanden hat, was zu der deuteronomischen Sprache des Ez gut passen würde". Allein gerade מצות hätte Ez höchstwahrscheinlich am wenigsten geschrieben; מצות gebraucht er überhaupt nie, wie er überhaupt gegen צוה eine merkwürdige Abneigung hegt (im ganzen Buch nur 6 mal).

wie es aus der Hand des Ezechiel hervorging, erhalten angesehen werden? Oder enthält das Buch verstellte und isolierte Stücke, Redaktionelles von zweiter Hand, nichtezechielische Abschnitte? In allen diesen Punkten pflegt Ez. ganz wesentlich anders beurteilt zu werden als Jes u. Jer. Cornill sagte in seiner „Einleitung in das AT", [3.4] 1896, S. 176: „Wenn irgend ein Buch des AT den Stempel der Authentie an der Stirne trägt und uns noch in der Gestalt vorliegt, in welcher es aus der Hand seines Verfassers hervorging, so ist es das Buch Ez. Kein anderes ist eine so großartig angelegte und so klar durchgeführte planvolle Einheit, kein anderes zeigt so vom ersten bis zum letzten Buchstaben dieselbe Hand, denselben Geist, dieselbe scharf ausgeprägte Individualität: nur ist leider der Text stark beschädigt auf uns gekommen. Bei einem solchen Buche kann es sich nur um Anerkennung oder Verwerfung im ganzen handeln.."[1]. Smend meint, man könne kein Stück herausnehmen, ohne das ganze Ensemble zu zerstören[2]. Auch Bertholet (S. XIX f.) findet, daß Ez. wie kaum ein zweites Buch eine klare Disposition und einen deutlichen Gedankenfortschritt aufweist. Es gelingt ihm daher, nicht nur in 25—48, sondern auch in 3—24 „ohne alle Künstlichkeit" lauter große Stoffgruppen zu entdecken, und auch im einzelnen glaubt er sein Gesamturteil bestätigt. Ebenso findet Kraetzschmar die Anlage des Buches planvoll, wie kaum bei einer andern Profetenschrift (S. XI f.). Indes ist er vorsichtiger in der Ausführung dieser planvollen Anlage im einzelnen[3]. Und, um noch ein Urteil aus letzter Zeit anzuführen, Lajčiak schreibt in seiner 1905 erschienenen Pariser Disser-

---

1) Die Worte seien als typisch angeführt, obgleich Cornill sein Urteil in der neuen Auflage von 1905 ([5. 6]) ganz wesentlich modifiziert (S. 196—198), und gerade deswegen; denn man sieht daraus, wie sich neuestens das Bedürfnis einer gründlichen Revidierung der Beurteilung des Buches Ez geltend macht.

2) S. XXI. Vor den zitierten Worten: „Das ganze Buch ist die logische Entwicklung einer Reihe von Gedanken nach einem wohl überlegten und zum Teil ganz schematischen Plane". Weiter unten spricht Smend von dem streng logischen Zusammenhang und Fortschritt in den einzelnen Abschnitten.

3) Ähnlich gemäßigt äußert sich auch Orelli ([2] 1896, S. 8 f.).

tation[1] (S. 160): „En examinant Ez autant que philosophe, la première chose qui nous frappe est certainement la forme de son livre tel que nous le possédons. C'est une admirable construction. Nous avons sous les yeux un livre savamment ordonné, dont aucun autre livre dans tout l'AT ne peut lui être comparé à cet égard . . . Regardons de plus près n'importe quel chapitre, nous trouvons partout la même ordonnance savante . . . Il faut ardemment avouer que le livre d'Ez tel que nous l'avons est le fruit d'un travail très attentif. Ez était un esprit systématique . . . De là l'ordre qui règne dans tout le livre, aussi bien dans l'ensemble que dans les détails".

Seltsam nimmt sich neben solchen Urteilen, die sich leicht vermehren lassen, die Äußerung Hugo Wincklers aus: „Daß auch Ez ein Erzeugnis einer gleich verschiedenartigen Zusammensetzungsarbeit ist wie Jes und Jer, ist mir längst klar geworden. Die Gog-Kapitel in ihrer Überarbeitung sind typisch. In gleicher Weise läßt sich aber die Quellenscheidung (sic!) überall und oft viel leichter durchführen als bei Jes und Jer"[2].

Eine wiederholte Analyse des Buches Ez hat mich zwar zu der Überzeugung geführt, daß dieses Urteil Wincklers, auch abgesehen von dem ungeschickten Ausdruck „Quellenscheidung", falsch ist; aber ebenso unrichtig erscheinen mir Urteile wie die oben angeführten von Cornill und Smend. Das Buch Ez ist kein zusammenhängendes literarisches Erzeugnis im Sinne eines „Buches", sondern eine Sammlung von kleineren, selbständigen Abschnitten, genau wie Jes und Jer; von 40—48 sehen wir zunächst ab, da diese Kapitel eine gesonderte Untersuchung verlangen. Man kann vermuten, daß die Daten einzelner Abschnitte eine chronologische Anordnung des Ganzen andeuten sollen; das geht aus ihrer Aufeinanderfolge hervor. Aber Kraetzschmar nennt es mit Recht einen verhängnisvollen Irrtum, zu glauben, daß die zwischen zwei Daten stehenden Orakel auch in die dazwischenliegende Zeit gesetzt werden müßten, und stellt dem gegenüber den Kanon auf, daß jedes

1) Jean Lajčiak, Ézéchiel, sa personne et son enseignement. Thèse. Paris et Cahors, Coueslant 1905.

2) Forschungen III, 1, S. 135 im Text u. Anm. 1.

Datum nur Gültigkeit hat für die unmittelbar sich anschließende Weissagung, aber nichts besagt für die auf diese folgenden Orakel, daß die Zeit dieser letzteren vielmehr nach inneren Kriterien festzustellen ist (S. XI f.). Durch chronologische Rücksichten sind uns also die Hände nicht gebunden. Was nun die Sachordnung anlangt, so ist zunächst einmal ersichtlich, daß sich Ez bequem in 4 Teile zerlegen läßt. Als ein Ganzes löst sich 40—48 ab; aus dem übrigen heben wir 25—32 heraus, die Sammlung von Weissagungen gegen fremde Völker; die zwischen beiden genannten Komplexen stehenden Kapitel enthalten im wesentlichen Heilspredigt und können darum auch als eine beabsichtigte Sammlung von sachlich Gleichartigem angesehen werden. 1—3 enthält die Berufung Ezechiels, und 4—24 mag man als eine Sammlung von Unheilspredigt betrachten; nur weniges darin paßt nicht unter diese Überschrift. Wenn schon nach sachlichen Gesichtspunkten gesammelt werden sollte, so muß man sagen, daß diese Anordnung der 4 Hauptabschnitte allerdings die allein naturgemäße ist. Doch darin kann kaum ein besonderes Raffinement erblickt werden, welches z. B. Lajčiaks Worte rechtfertigte. Wir müssen also die Anordnung innerhalb der Hauptabschnitte untersuchen. 25—32 ist wenigstens mit einer Ausnahme, 29_{7-20}, chronologisch geordnet. 40—48 will ein Ganzes sein. Aber 33—39 u. 4—24 sind einfach Sammlungen, in denen sich weder eine chronologische noch eine sachliche Anordnung des Ganzen nachweisen läßt; höchstens einige kleinere Stoffkomplexe lassen sich feststellen. Außerdem begegnen uns eine Anzahl Abschnitte, die im jetzigen Zusammenhange störend wirken. Die z. B. von Smend gebilligte Ansicht, daß Ezechiel das ganze Buch in einem Zuge niedergeschrieben habe, erscheint solchem Tatbestande gegenüber völlig unhaltbar (S. XXII). Doch auch die andre von Cornill (Einl. $^{3.4}$ S. 177), Bertholet (S. XXII) u. a. vertretene genügt nicht, „daß Ezechiel sein Buch im 25. Jahre zwar als Ganzes niedergeschrieben und ausgearbeitet hat, aber dazu sich früherer und z. T. viel früherer Aufzeichnungen sich bedient, die er im wesentlichen unverändert ließ“ [1],

1) So Cornill auch $^{5.6}$ S. 198 noch; man lese aber bei ihm nach den zitierten Worten weiter.

sondern wir müssen annehmen, daß Ezechiel das Buch nach und nach zusammengestellt[1] und längere Zeit redigierend und korrigierend an seinem Werke gearbeitet hat. Wer dies nicht annehmen will, muß m. E. eine ganze Anzahl Abschnitte des Buches als nichtezechielisch preisgeben.

Kraetzschmar kommt zu der Überzeugung, daß „die Zusammenstellung des Ganzen unmöglich von Ezechiel selbst herrühren kann, wenngleich dieser in einzelnen Fällen dem Redaktor vorgearbeitet hat“ (S. XII). Die Gründe, die er dafür vorbringt (ebenda), schließen allerdings die vorher von ihm aufgeführten Ansichten von Smend und Cornill aus. Ob dagegen in den von ihm bezeichneten Fällen und noch in verschiedenen anderen sogleich auf einen Redaktor, bezw. auf nichtezechielische Arbeit geschlossen werden muß, möchte ich im Prinzip bezweifeln. Grundsätzlich halte ich es für möglich, daß auch die redigierende Hand Ezechiels selbst des öfteren ursprüngliche Zusammenhänge durchbrochen, Inkonzinnitäten herbeigeführt haben mag, was ich am einzelnen Orte wahrscheinlich zu machen versuchen werde. Doch selbst dann bleiben Stellen übrig, wo das Eingreifen fremder Hände angenommen werden muß. Das gilt vor allem von den zahlreichen Textwucherungen, die Kraetzschmar zu der Theorie geführt haben, daß in Ezechiels Buche zwei Rezensionen zusammengearbeitet sind (S. XIII). Jahn verwirft es, daß Kr. aus den Dubletten, Paralleltexten, die er findet, auf verschiedene Rezensionen des ganzen Buches schließt. Er meint, daß es sich nur um einzelne Abschnitte handele, von welchen der eine die tendenziös geänderte Parallele zum andern biete. Dadurch, daß beide Fassungen nebeneinander geschrieben wurden, seien beide, wie auch viele Randbemerkungen, zugleich in den Text gekommen, was ein Hauptgrund für die ermüdenden Wiederholungen sei (S. V). Das letztere ist richtig; dafür bieten auch die „Miszellen“ von Rost in OLZ (1903 Nr. 11, 1904 Nr. 10 u. 12) viele interessante Beispiele. Dagegen von Tendenzen vermag ich gerade bei den Parallelstücken meistens nichts zu bemerken; es muß also wohl dabei bleiben, daß wirk-

1) Nach Orelli (S. 9) schrieb Ez. das Ganze „natürlich successive“ nieder.

lich einzelne Stellen des Ez in etwas abweichender Gestalt mehr als einmal vorhanden waren, wennschon es sich fragen muß, inwieweit das Sporadische dieser Erscheinung bestimmte Schlüsse auf eine ganze zweite Rezension des Buches gestattet, wie Kraetzschmar möchte. Was die soeben berührte Tendenzkritik Jahns anlangt, so kann man wohl sagen, daß dieselbe in nicht wenig Fällen gerade in Ez Textänderungen erklären mag. Aber in der Ausdehnung, in welcher sie Jahn treibt, ist sie entschieden abzulehnen und als Schwäche seines Kommentars zu betrachten, schon aus dem Grunde, weil überhaupt nur in vergleichsweise wenig Fällen Tendenzen mit einigermaßen genügender methodischer Sicherheit nachweisbar sind.

Man hat Ez im Gegensatz zu Jes und Jer möglichst zum Buch in unserm Sinn, den Profeten möglichst zum Schriftsteller machen wollen. Das hängt mit der Gesamtauffassung seiner Persönlichkeit zusammen, die man in einseitiger Hervorhebung von 40—48 gegen 1—39 zumeist möglichst weit von den profetischen Vorgängern abrückte. Diese Gesamtauffassung ist unrichtig. Das Buch Ez. ist nicht ein bis ins einzelne geordnetes planvolles Ganzes, womöglich ein in einem Zuge geschriebenes Buch, sondern eine Sammlung in der oben charakterisierten Art. Greßmann (S. 239) vergleicht sehr glücklich die Profetenschriften nach ihrer Struktur mit den synoptischen Evangelien; das ist auch die Art von großen Partien des Ez. Der Wert und die Bedeutung seines Buches liegt nicht in der Struktur des Ganzen, in der Anordnung und den etwa dabei zutage tretenden Gedankengängen, sondern im Einzelnen; es sind zumeist einzelne, nach Entstehungszeit und Inhalt selbständige „Perikopen“, Dokumente der langjährigen Tätigkeit des Profeten.

Die folgende Analyse des Buches Ez entspricht dem. Wie sie für mich das Ergebnis auch der inhaltlichen Untersuchung Ez's ist, so bietet sie mir zugleich die Grundlage zu den weiteren Untersuchungen des Inhalts von Ezechiels profetischer Predigt. Daneben hoffe ich allerdings noch, durch sie eine mehr der wirklichen Beschaffenheit des Buches Ez entsprechende Anschauung von dieser profetischen Schrift, als auch Kraetzschmar bietet, gewonnen zu haben, dessen Anregungen ich vielfach gefolgt bin. Kr. hat allerdings an vielen Stellen versucht,

der landläufigen Meinung über Ez entgegenzutreten, in der richtigen Erkenntnis, „daß die Einleitungsfragen bei dem Buch Ez nicht ganz so einfach liegen, wie man gemeinhin glaubt“ (S. XII)[1]. Aber oft, vor allem in 33—39, sieht er noch zuviel künstliche Struktur, wo keine ist, und besonders bei 40—48 hat er offenbar die literarische Eigenart nicht erkannt. Während ich einerseits versuche, Ez hinsichtlich seiner Struktur zu analysieren, möchte ich anderseits solche Stellen in die Besprechung ziehen, an denen der Text des Buches in bemerkenswertem Umfange entstellt oder verändert zu sein scheint bezw. so angesehen worden ist; Vollständigkeit ist aber hier nicht angestrebt.

1. Kapitel. Zu Ez 1—24.

§ 2. Zu 1—3.

Ez 1—3 (genauer bis 3_{15}) enthält den Bericht über Ezechiels Berufung. 1_{1-3} stellt die Überschrift und Einleitung der folgenden Vision dar. Daran reiht sich zunächst eine ausführliche Beschreibung der Gotteserscheinung 1_{4-28a}. $28b$ schließt dann eng an 3 an und leitet zu 2 über. 1_{1-3} wie 1_{4-28a} bieten der Textkritik reichliche Arbeit. Was die sachliche Wahrscheinlichkeit der ezechielischen Abfassung von 1_{4-28a} und der Zugehörigkeit zu dem Bericht Ezechiels in 1—3 anlangt, so hängt die Entscheidung darüber von dem Urteil über den Zusammenhang zwischen dem Charakter des Visionärs und dem Inhalt seiner Visionen ab. Bei der Eigenart Ezechiels spricht nichts dagegen, daß er 1_{4-28a} wirklich visionäres Erlebnis schildert, und so gehören die Verse auch in den Zusammenhang, in dem sie stehen.

Über 1_{1-3} hat sich neuerdings wieder Jahn (in s. Komm. z. St.) eingehend ausgesprochen, vorher besonders auch Kr. (z. St.). Zunächst ist deutlich, daß 2 Glosse zu 1 ist, eingeführt durch das (vorgesetzte) Stichwort בחמשה לחדש; so Rost in den „Miszellen“ (OLZ 1903. 1904), und schon Budde in Exp. T. Okt. 1900 (dazu Koenig in Exp. T. 1901). Wir haben keinen Grund zu bezweifeln, daß die Glosse sachlich richtig ist. Ver-

1) vgl. auch Cornill 5.6 S. 196 f.

mutlich wurde sie von dem, der sie schrieb, notwendig befunden, weil die Chronologie, die der Zeitangabe in 1 zugrunde liegt, nicht mehr verstanden wurde; sie ist auch für uns unverständlich (s. die Kommentare, bes. Jahn, u. Winckler Forsch. III 135 ff.). 1^a ist Überschrift zur Berufungsvision. 3^a ist neben 1^a unmöglich, eine andere Überschrift in 3. Person, nach bekannten Mustern hergestellt. Also bleibt 1^b und 3^b zu untersuchen übrig. Liest man 3^b mit MT die 3. Person, so gehört der Halbvers mit 3^a zusammen. Liest man die 1. Person mit LXX, so stößt es sich mit 1^b. Denn, daß die Hand Jahwes auf den Profeten kommt, bezeichnet bei Ezechiel das Eintreten der Ekstase, des Zustandes, in dem dann die Vision vor sich geht. Was aber 1^b erzählt wird, ist bereits Inhalt der Vision, ist schon visionäres Schauen. Also ist 3^b nach 1^b nicht denkbar. Soll man sich für 3^b oder 1^b entscheiden? Den Ausschlag muß der Anschluß an 4 geben. Nun schließt sich 4^a וארא besser an 3^b denn an 1^b an, ja 4^a als Fortsetzung von 3^b ist als gut und echt ezechielisch allein durch 8 1 schon gesichert, abgesehen von andern Stellen. Dann ist 1^b sekundär. Übrigens ist die Aussage in $1^{b\alpha}$ ganz singulär; sie hat bei Ezechiel keine Parallele, und die Kommentare wissen im ganzen AT keine zu nennen, beiläufig ohne dies als auffällig zu vermerken. Ferner ist מראות in $1^{b\beta}$ auch an den andern Stellen, wo es bei Ez vorkommt, auszuscheiden (s. BHK zu 40 2 43 3) bezw. unsicher (ebenda zu 8 3).

2—3 15 enthält die Berufung. 2 1-7 wird Ezechiel zum Unheilsprediger bestimmt, 2 8—3 3 wird ihm die Unheilspredigt in eigentümlicher Symbolik inspiriert, 3 4-9 wird er aufgefordert, sich aufzumachen, und nochmals auf die Schwierigkeit seiner Sendung hingewiesen, die in der religiösen Qualität derer, zu denen er entsandt wird, liegt, und 3 10. 11 wird er mit nochmaligem Ansatz der Rede definitiv zur Ausübung seines Amtes unter der Gola entsandt. 12-15 bieten der Auslegung große Schwierigkeiten; darüber muß an anderer Stelle bei eingehender Untersuchung des Inhaltes gesprochen werden.

In diesem Stück ist 3 4-9 von Kr. beanstandet worden, ohne zureichenden Grund. Allerdings schreitet die Handlung hier kaum weiter; aber das ist bei Ezechiel nicht auffällig. Auch in offenbar gleichzeitig abgefaßten einheitlichen größeren

Stücken liebt er es, oft mit der Rede von neuem anzusetzen[1]; er reflektiert über einen Gegenstand von verschiedenen Seiten, aber die einzelnen Reflexionen sind nur wenig umfangreich. Für diese Beobachtung lassen sich mehrfach Belege bringen (z. B. 16. 23).

Dürfen wir 1—3 15 im wesentlichen als ezechielisch ansehen (von 1 4-28a wird es nicht bezweifelt), so erheben sich gegen 3 16b-21 schwere Bedenken. Zwar sind die Verse sachlich an dieser Stelle nicht unmöglich. Man kann nicht sagen, daß die Berufsaufgabe durch sie auf ein bescheidenes Maß reduziert wird (Smend S. 23). Im Grunde sind nämlich Ezechiels Unheilspredigt und der in 16b-21 ausgesprochene religiöse Individualismus keine Gegensätze, wie ich an anderer Stelle ausführen möchte. Aber aus dem Verhältnis jener Verse zu 33 1-9 erwächst eine Schwierigkeit. In der Tat nämlich kann man fragen, ob man annehmen soll, daß die in 33 1-9 ausgesprochenen Gedanken dem Profeten schon beim Beginn seines Profetentums fertig vorlagen, oder man nicht vielmehr meinen muß, daß sich die Erkenntnis seines ṣofe-Berufs bei ihm erst entwickelt hat. Hier ist nun von entscheidender Wichtigkeit, daß, wenn man 33 1-9 mit 3 16b-21 vergleicht, sich 33 1-9 als Vorlage erweist. Denn in 33 1-9 sieht man, wie das Bild vom ṣofe beim Profeten entsteht, während es 3 16b-21 fertig vorliegt. Also kann 3 16b-21 nicht vor 33 1-9 geschrieben sein. Kr. sieht in dem Einschub den Zweck verwirklicht, das Programm des zweiten Teiles von Ezechiels Wirksamkeit — dafür hält er 33 1-9 in Parallele zu 2 1-7 — schon in den Anfang seiner Tätigkeit zu übertragen und damit die gesamte Wirksamkeit Ezechiels in den Berufungsauftrag einzuschließen. Kr.s Beurteilung von 33 1-9 als Programmrede halte ich für unrichtig. Doch erscheint es mir nicht als ausgeschlossen, daß Ez selbst es für passend ansah, seine individualistische Auffassung des Profetenamtes in der Berufungsvision zur Sprache zu bringen, und daß er darum den Einschub selbst vollzog. Jedenfalls muß als sicher gelten, daß 3 16b-21 der ursprünglichen Gestalt von 1—3 nicht angehört hat.

Erwähnt sei noch, daß im MT zwischen 16a und b ein un-

1) Das finden wir auch bei anderen Profeten öfters, z. B. bei Jesaia.

gewöhnlicher Zwischenraum gelassen ist; ferner daß das doppelte יהוה am Anfang von [a] und [b] störend auffallen muß und zudem textkritischen Bedenken unterliegt, vgl. die Versionen; endlich daß das שם in 22 (beachte das schon in 15 stehende שם!) am besten mit LXX zu streichen sein wird, was die Wahrscheinlichkeit der obigen Beweisführung erhärtet. Ist 16^{b}-21 ausgeschieden, so ist damit der Anschluß zwischen 22-27 und 16^{a} wiederhergestellt. Durch die Zeitbestimmung in $3\,15^{b}$ ist 3 22-27 mit 1—3 15 in Verbindung gebracht. Mag man nun $3\,15^{b}$ m^{e}šomem oder m^{e}sobeb lesen, in beiden Fällen gehört 3 22-27 vor die im Buche berichtete profetische Wirksamkeit Ezechiels und bildet so mit 1—$3\,16^{a}$ die Vorgeschichte derselben. So erscheint uns 1—3, abgesehen von $3\,16^{b}$-21, als ein literarisches Ganzes, eine einheitliche Komposition.

§ 3. Zu 4—7.

Da mit 8 1 ein neuer größerer Abschnitt beginnt, nehmen wir 4—7 zusammen. Es ist eine Sammlung von Unheilspredigt. Sie enthält eine ganze Anzahl von selbständigen Stücken, 6 und 7 sind sofort als solche zu erkennen durch die Eingangsformel. 4—5 gehören zusammen. Die bei Ezechiel übliche Eingangsformel selbständiger Stücke fehlt 4 1. Trotzdem kann 4 1ff. nicht als direkte Fortsetzung von 3 22-27 (als Ausführung von 3 22) angesehen werden; denn im Widerspruch mit 3 22-27 wird ja eben Ezechiel durch Ausführung der symbolischen Handlungen zum Strafprediger.

4 1—$5\,4^{a}$ bietet der Auslegung große Schwierigkeiten. Kr. bemerkt mit Recht, daß die Ordnung der Handlungen im überlieferten Text viel zu wünschen übrig läßt. Er hilft sich durch Umstellen der Verse und Annahme von Parallelen, Jahn scheidet Abschnitte aus. Das Auffällige an diesen Kapiteln ist die eigentümliche Mischung von Exilssymbolik und Belagerungssymbolik. a) 4 1-3 ist Belagerungssymbolik. b) 4-8 ist Exilssymbolik; dabei ist 8 mit Jahn als nach 3 25 gebildete Glosse anzusehen. c) 9-17 ist ein Konglomerat beider Arten, im einzelnen: 1. 9^{a} ist Exilssymbolik, durch die Glosse 6 mit 4-8 verbunden; der Glossator hat nicht gesehen, daß diese Verbindung nicht angängig ist, weil in dem 4-8 vorausgesetzten

Zustande Ezechiel nicht Brot backen, wohl auch kaum sich selbst beköstigen konnte. 9^{a} ist eine selbständige symbolische Handlung in ganz kurzer Form mitgeteilt. 2. 12-15 ist Exilssymbolik; der Gedanke ist der gleiche wie 9^{a}. Nicht unwahrscheinlich erscheint mir, daß 12-15 ursprünglich die Fortsetzung von 9^{a} bildete und daß eine zweite Hand, nachdem 10. 11 dazwischengetreten war, den Anfang von 12 durch Einschub von „Gerstenfladen" abänderte; so ließe sich 9^{a} mit 12-15 verbinden. 3. 10.11 enthält Belagerungssymbolik (10^{b} uud 11^{b} Glosse?; der Ausdruck ist nicht recht verständlich; darin, daß Ezechiel die tägliche Ration ganz oder portionenweise genießt, liegt ja die Pointe gar nicht!); damit gehört 16. 17 zusammen: die Begründung. Wie die überlieferte Textgestalt entstanden ist, läßt sich nicht erklären; klar ist nur, daß die Unordnung nicht von Ezechiel selbst herrühren kann. d) $5_{1-4}{}^{a}$ enthält wiederum eine symbolische Handlung, die sich auf die Katastrophe über Jerusalem bezieht. Jahn (s. z. St.) scheidet 2 aus, aber die Begründung, die er gibt, ist nicht überzeugend. Eher möchte ich glauben, daß 3. 4^{a} an 1. 2 später angefügt ist. Jahn bemerkt, daß, nachdem die Handlung in 2 ausgeführt ist, für die in 3 auszuführende gar kein Raum ist; denn nachdem die abgeschornen Haare in 2 teils verbrannt, teils verstreut sind, sind zum Einbinden in den Gewandzipfel gar keine mehr übrig. Aber ist diese Reflexion nicht ein wenig pedantisch? Jahn betont mit Recht, daß von wirklicher Ausführung der symbolischen Handlung in 5_{1-3} keine Rede sein kann. Das merkt man, abgesehen von der Frage der Ausführbarkeit, auch aus den in die Bildhandlung eingemischten Deutungszügen ($3^{b\alpha}$ und die letzten Worte). Ist aber die Handlung vom Propheten nicht als auszuführende gedacht, so sind uns Inkonzinnitäten des Bildes verständlicher. Gewichtiger als das formelle Bedenken gegen 3. 4^{a} neben 2 ist mir ein sachliches. 3. 4^{a} scheint hervorheben zu wollen, daß wenigstens ein Teil der Jerusalemer, wenn auch ein ganz geringer, gerettet werden soll. Auch dieser freilich soll nochmals dezimiert werden. Aber in 2 ist nur von radikaler Vernichtung geredet, demnach ginge 3. 4^{a} von einer andern Grundstimmung aus als 2. Es könnte das von Ezechiel später hinzugefügt sein, der nach der Katastrophe sieht, daß es Gerettete gibt, und denen ein noch aus-

stehendes Läuterungsgericht ankündigt. Allein so naheliegend diese Reflexion ist, vielleicht urteilen wir wiederum ein wenig pedantisch. Wir müssen bedenken, daß dem Ezechiel beides, Unheils- und Heilseschatologie, Predigt von Vernichtung des Ganzen und Erhaltung des Restes, bereits in der profetischen Überlieferung vorlag; da ist es ganz gut denkbar, daß er an 2 den Gedanken knüpft: ja selbst wenn ein Rest (der bekannte!) bleibt, so wird dieser nochmals dezimiert werden. Dann ist die Stimmung nicht anders als in 2. Es wird also trotz der Bedenken wohl bei dem überlieferten Text im ganzen sein Bewenden haben (abgesehen von den textkritischen Änderungen im einzelnen, s. BHK).

Damit ist die Reihe von symbolischen Handlungen zu Ende, und es schliessen sich 4^{b}-10 und 11ff. zwei Stücke von Strafpredigt an. Jahn scheidet 7-10 aus, ohne zwingende Gründe; wir haben hier wieder die Art Ezechiels, die Rede öfters neu anzusehen. Gegen Ende ist der Text stark verderbt. 14. 15 stellen sich, wie mir scheint, nach Entfernung der Textwucherungen (s. BHK) als Parallelen heraus. 16. 17 ermangelt des Anschlusses an das Vorangehende (Kr.); es ist eine ungeordnete Anhäufung von Zusätzen unheilseschatologischen Inhalts.

Ist 4—5, so fragen wir zurückblickend, ursprünglich eine zusammenhängende Rede? Jedenfalls so wie uns $4—5\,4^{a}$ überliefert ist, als Mischung von Exils- und Belagerungssymbolik, wird man das nicht annehmen können. Und soll man sich's so vorstellen, daß der Profet die ganze Reihe von Handlungen auf einmal als Auftrag erlebte und sie dann in einer Reihe ausführte? Sie sind ja überhaupt gar nicht alle ausführbar; aber was spräche dagegen, daß er nicht die ausgeführt hat, die ausführbar sind? Wir werden anzunehmen haben, daß der Profet in $4—5\,4^{a}$ eine Komposition von Beauftragungen zu symbolischen Handlungen vorgenommen hat, die er mit einem zusammenfassenden und vertiefenden Abschluß versah 4^{b}ff., einer kurzen Strafpredigt, die in 2 Absätzen verläuft. Wir sehen also den Profeten bei literarischer Arbeit, wie er Elemente seiner Predigttätigkeit sammelt und redigiert. Wodurch die kleine Sammlung in Unordnung kam, vermögen wir nicht zu sagen.

Während die Unheilspredigt in 4—5 im wesentlichen auf

die über die Stadt Jerusalem zu erwartende Katastrophe sich bezog, ist sie in 6 auf die „Berge Israels", also das Land als Domäne des Götzendienstes ausgedehnt. Auch in diesem Kapitel dürften wir nicht die unversehrte, von Ezechiel beabsichtigte Gestalt vor uns haben. Jahn scheidet 6-10 aus. 7 wiederholt matt, was schon 4 mit bestimmter Beziehung gesagt ist. Auch der Inhalt von 6 ist in 1-5 bereits dagewesen; auch ist der Anfang von 6 recht auffällig. Man wird also 6. 7 entweder als Glosse oder, was aber weniger wahrscheinlich ist, als Paralleltext zu 4. 5 betrachten müssen. Nun ist offenbar, daß 13. 14, trotz des Wechsels in der Person (1-5 2. plur., 13. 14 3. plur.), die Fortsetzung von 1-5 bildet. Die Worte über den pädagogischen Zweck des Exils 8-10 treten trennend dazwischen. Aber auch der sachliche Inhalt von 8-10 ist in dieser Umgebung auffällig; es widerspricht dem Ton und der Absicht des Kontextes, die Existenz von p^{e}liṭim in den Vordergrund zu rücken. Die Verse sind aber gut ezechielisch, also entweder von der redigierenden Hand des Profeten selbst, oder von einem andern an diese Stelle gerückt, der sie aus anderer Umgebung nahm. Ohne Anschluß nach beiden Seiten folgt 11. 12 ein sehr knapper, aber offenbar nicht fragmentarischer Gerichtsspruch von ezechielischem Gepräge. Wie er an diese Stelle versprengt worden ist, läßt sich nicht sagen.

Es folgt, durch die Eingangsformel als neues selbständiges Stück bezeichnet, 7 eine große Unheilspredigt mit starkem eschatologischen Einschlag, die sich „zu lyrischer Höhe, ja dithyrambischem Schwunge" emporhebt (Kr.) und damit zum wirkungsvollen Abschluß einer Sammlung von Unheilspredigt sehr geeignet erscheint. Zu erwähnen ist nur, daß wir 2-4 und 5-9 Paralleltexte vor uns haben.

Übersehen wir das Bisherige, so dürften wir in 4—7 eine allerdings nicht ganz unversehrte, vom Profeten in gewisser Weise geordnete Sammlung von Unheilspredigt vor uns haben. Wenn auch die Nebeneinanderstellung von Belagerungs- und Exilssymbolik in 4—5 etwas befremden mag, so ist doch gewiß die Sammlung von Befehlen zu symbolischen Handlungen ebenso beabsichtigt wie die 5 4^{b} daran geknüpfte Rede zur Erklärung und allgemeinen Begründung, und mit nicht geringerer Sicherheit können wir darin schriftstellerische Absicht er-

kennen, daß Ezechiel 6 eine auf das ganze Land ausgedehnte Unheilspredigt folgen läßt und die großartige eschatologisch gefärbte Rede 7 an den Schluß stellt.

Hugo Winckler (a. a. O. S. 138) ist ohne weiteres klar, das Gesicht mit der sinnbildlichen Darstellung der Belagerung Jerusalems 4 1ff. stehe jetzt nicht mehr an seiner Stelle; es könne ursprünglich nur kurz vor dem Beginn der Belagerung selbst gestanden haben, also vor 24. Diese Reflexion erscheint mir unrichtig. Ebensowenig wie zur Zeit von Amos Unheilspredigt der Untergang Israels unmittelbar zu erwarten stand, ist es notwendig, daß die Belagerung von Jerusalem schon im Anzuge war, als Ezechiel von ihr redete. Der Profet brauchte gar kein so weitblickender Mann zu sein, wie Ezechiel es war, um zu wissen, daß die Katastrophe auf eine Belagerung und Eroberung Jerusalems hinauskommen mußte. Um dies zu erkennen, brauchte Ezechiel nicht die bereits so weit zugespitzte Situation vor Augen zu haben. Das ist ja gerade eine Eigentümlichkeit der Profeten, daß ihre Predigt nicht immer auf die nächsten Ereignisse ging, auf die hinzuweisen leicht war, weil jeder Einsichtige ihr Eintreffen mit Sicherheit annehmen konnte, sondern daß sie es vielmehr wagten, auch fernerliegende Ereignisse vorauszusagen. Natürlich, das Volk wurde dann gleichgültig und lächelte, wenn sich die Sache hinauszog; das begegnet uns eben in Ez (33 30ff., 12 22, vgl. 2ff.). So spricht nichts dagegen, den Inhalt von 4—7 als Niederschlag der ersten profetischen Tätigkeit Ezechiels anzusehen; auch von der Exilssymbolik darf das schließlich gelten.

§ 4. Zu 8—11.

8—11 enthält ein großes Tempelgesicht Ezechiels, welches datiert und auch sonst nach seiner Situation näher bestimmt ist. Der Mann, welcher dem Profeten in der Vision gewissermaßen als Mentor dient, kann wegen der Identität der Beschreibung 8 2 mit 1 27 nur Jahwe selbst sein; diese Erkenntnis Jahns (s. z. St.) ist für das Verständnis des ganzen Stückes (ebenso dann von 40—48!) entscheidend. Wir haben eine literarische Einheit vor uns, die durch Fremdkörper gesprengt worden ist.

Am meisten fällt ins Auge, daß 11 14-21 nicht hereingehört. Nach vorn und hinten ohne Zusammenhang, wird es durch 14 als selbständiges Stück gekennzeichnet. Auch inhaltlich ist das Stück abgeschlossen und verlangt nach keinem Abschluß, wie ihn 11 22ff. bietet. Ein gedanklicher Zusammenhang mit dem Tempelgesicht ist absolut nicht zu erkennen. Es richtet sich gegen den Übermut der in Jerusalem Zurückgebliebenen, die sich als Besitzer des Landes fühlen, mit der Weissagung der Rückkehr der Gesamtgola nach Palästina, die dort alle Idole entfernen und von Jahwe sittlich erneuert als neues Bundesvolk leben werden; 17-21 enthält im Kompendium das Wesentliche von Ezechiels Heilspredigt. Wahrscheinlich hat das Stück Zustände nach 586 im Auge.

Aber auch 11 1-13 paßt nicht in dieses Tempelgesicht. 9 8 ist das Gericht über die Vornehmen vollzogen worden; was nun diese 25 Männer hier sollen, ist nicht einzusehen. 11 1-13 ist deutlich ohne Rücksicht auf 8—9 entstanden und teils wohl wegen des Ortes, teils wegen der Parallelität der Handlung mit der in 9 8 in das Tempelgesicht 8—11 eingefügt (vgl. besonders den Schluß von 11 1-13).

Woran schließt nun 11 22-25 an? Recht gut an 10 18-22. Die 10 18 vorausgesetzte Situation besteht seit 9 3. In dem Stück 8—10 17 fällt nun auf, daß die Ausführung des 10 2 gegebenen Auftrages fehlt. Jahn (S. VIII) hat die ansprechende Vermutung ausgesprochen, daß sie als zu hart gestrichen worden ist. Nach 2 folgt 3 und 5 Schilderung der Keruben, durchbrochen von dem versprengten Vers 4; 3 und 5 wird durch die schleppende Wiederholung des Auftrags von 2 in 6 als Einschub erwiesen, 6 ist Wiederaufnahme von 2 (vgl. das Ende von 6 mit dem von 2), also gleichfalls sekundär. Dagegen wird dann 7 die Fortsetzung von 2 bilden, so daß hinter 7 erst die Lücke anzunehmen ist; der Schluß von 7 zeigt sie deutlich an. Damit ist von vornherein das Stück nach der Lücke, 8-17, verdächtig. 8-17 bringt aber, als Wiederholung von 1 „mindestens überflüssig“ (Cornill), „eine Anzahl auffallender Abweichungen von 1, die mit keinem Worte erklärt werden“ (Kr.). Kr. möchte die Verse als Bruchstück eines Paralleltextes von 1 ansehen, die der Redaktor wegen der abweichenden Einzelheiten nicht fallen lassen wollte und deshalb hier einschob, entweder zur Verdrängung des in

der Lücke Gestandenen, oder aus Ermangelung eines passenderen Platzes, oder aus beiden Gründen zugleich. Toy meint, die ganze Stelle diene dazu, die „Wesen“ in 1 mit den „Keruben“ zu identifizieren. Es ist nämlich sehr merkwürdig, daß der Ausdruck Kerubim in 1 gar nicht vorkommt. Weil Jahwe die Tiere erst 10 2 so nennt? Das weist Jahn (auch Kr.) mit Recht zurück. Jahn nimmt dagegen an, die Umdeutung der Tiere in Keruben sei Werk eines Interpolators, scheidet also auch 9 3 aus und ebenso 20-22 und schreibt, wo sonst in 10 כרובים vorkommt, חיות. Als Grund der Umdeutung bezeichnet er, daß die ezechielische Beschreibung der Tiere dem späteren Judentum als zu heidnisch erschien, und daß sie darum den torhütenden Tierkolossen der Assyrer dissimiliert und den Kerubim im Tempel möglichst assimiliert wurden. Ob Jahn da nicht zu scharfsichtig ist? Man wird von seinem Tendenzmotiv wohl absehen müssen; 8-17 bietet auch ohne die Kerubfrage mit 1 verglichen schwere Bedenken. Und selbst wenn wir 3-6, das allerdings an seiner Stelle als Glosse erscheint, und 8-17 ausgeschieden haben, sind die Schwierigkeiten von 10 noch lange nicht gelöst. Die verschiedenen Kommentare bis auf Jahn zeigen nur, daß der Text in unheilbarem Zustande ist. Diese Behauptung ins einzelne nachzuweisen, würde sehr weit führen; nur zwei Punkte möchte ich hier erwähnen: 1. Neben 10 18-22 tritt, nach Ausscheidung von 11 1-21, 11 22-25; aber 11 22. 23 ist offenbar Parallele zu 10 19, und wenn 10 19 überhaupt nicht einzusehen ist, warum die Keruben am Eingange (LXX) des Osttors des Hauses Jahwe Posto fassen, so hat 10 19 direkt neben 11 22. 23 sicher keinen Platz. 2. Eine deutliche Anschauung über die lokalen Veränderungen des כבוד יי und der Keruben ohne und miteinander ist nicht zu gewinnen. Der ursprüngliche Text läßt sich nicht mehr mit Sicherheit herstellen. Da die Schwierigkeiten mit 10 1 bereits beginnen und sowohl 8 4 wie 9 3 sich leicht herauslösen lassen, ohne daß Lücken entstehen, so möchte ich schließlich dies als das Wahrscheinlichste betrachten, daß das ursprüngliche Tempelgesicht nur 8. 9 umfaßte. Die Entweihung des Heiligtums in 9 weckte in Ezechiel den Gedanken, daß doch Jahwe dann das Heiligtum verlassen müsse. Das mußte in imposanter Weise, unter Aufbietung des כבוד יי und des Throngefährtes, geschehen. Auch

die symbolische Einäscherung der Stadt, bei der merkwürdigerweise der in 9 mit ganz anderer Funktion betraute Engel das Zerstörungswerk vollzieht, scheint mir weder die notwendige Ergänzung noch die direkte Fortsetzung von dem Zerstörungswerk in 9 zu sein, sondern einer andersartigen späteren Reflexion anzugehören.

Fassen wir zusammen, so ergibt die Analyse von 8—11 einerseits die Notwendigkeit, 11 1-21 als zwar ezechielisch, aber an unrechtem Orte stehend auszuscheiden, andererseits die Tatsache, daß 10 in jedenfalls um 8-17 erweiterter und im übrigen sehr verstümmelter Gestalt vorliegt.

§ 5. Zu 12—24.

12—24 enthält im wesentlichen Unheilspredigt. Ein ordnendes Prinzip, nach welchem die einzelnen selbständigen Stücke aneinandergereiht wären, ist nicht zu erkennen. In vielen Perikopen tritt die auf die bestimmt bezeichnete geschichtliche Katastrophe bezügliche Unheilsdrohung zurück hinter Betrachtungen über die Sünde des Volks in Vergangenheit und Gegenwart, doch stehen dazwischen auch Stücke andern Inhalts.

12 besteht aus drei selbständigen Stücken. 1-16 enthält eine symbolische Handlung; der Text ist in einem Zustande trostloser Verwirrung und, so wie er ist, derart unverständlich, daß auch die Einheitlichkeit in Frage steht (s. bes. Jahn z. St. und vgl. auch Giesebrecht, Die Berufsbegabung der alttest. Profeten 1897, S. 166 ff.). Man beachte das sechsmalige „vor ihren Augen“ in 3-5, vergleiche 6 und 7 mit 3-5 und stelle dazu dann noch 12. Es ergibt sich dabei m. E. mit Sicherheit, daß Ezechiel „zunächst nur das Schicksal des Volkes vorgebildet und erst viel später, nachdem das Schicksal über Zedekia hereingebrochen, es in die Handlung einbezogen hat“ (Kr. Vorbemerkung zu 8-16). Über die zu vermutende Urgestalt des Textes vermöchte nur eine ausführliche Einzelanalyse[1] Auskunft zu

1) Sie ergibt, soviel ich sehe, einen kurzen Text ähnlich wie das folgende Stück 17-20 und wie die Bestandteile der Sammlung 4—5 4a, zu der 17-20 auch inhaltlich ganz eng gehört.

geben, soweit es überhaupt möglich ist; dazu ist hier kein Raum. Den Maßstab für 3-5 hat 7 abzugeben. Das sechsmalige „vor ihren Augen“ ist mindestens teilweise durch Annahme von eingedrungenen Stichwortglossen bezw. Ergänzungen mit Stichwort zu erklären. Der ganze Text ist uns ein Beispiel für spätere Weiterarbeit Ezechiels an eigenen Redestücken; 8ff. ist deutlich nach 586 geschrieben (Kr.). 17-20 ist sehr ähnlichen Inhalts wie 4 10. 11. 16. 17; die darstellende Handlung geht auf die Belagerungsnot. Die beiden Stücke haben miteinander nichts zu tun; 17-20 hält Jahn für ein Fragment, das ursprünglich in einem andern Zusammenhang gestanden habe. Die einfachste Vermutung ist auch hier wie in manchen andern Fällen, daß Ezechiel es selbst hierher gestellt hat; sie hat sofort Berechtigung, wenn man nicht mit der These an das Buch herangeht, daß der Verfasser ein künstliches Gebilde komponiert habe, wo man kein Stück anders stellen kann, „ohne das Ensemble zu zerstören“ (Smend, s. o.).

Mit 12 21 scheint wieder eine kleine Sammlung zu beginnen, die bis 14 11 reicht. Sie handelt, wie Kr. gut überschreibt, „über Profeten und Profetenwort“. a) 12 21-25 hat in 26-28 eine Parallele. Doch wird man hier wohl die Parallele als gut ezechielisch betrachten dürfen und die Zusammenstellung mit dem verwandten Stück wiederum dem Profeten selbst zuschreiben, da der Gedanke in 21-25 allgemein, 26-28 persönlich gefaßt ist. Allerdings fehlt in dem kurzen zweiten Spruch der Gedanke von 24, der hier den Haken für 13 bildet, bei Ezechiel ein seltener Fall der Verknüpfung. b) 13 läßt Ezechiel zwei vielleicht ursprünglich zusammengehörige Orakel gegen falsche Profeten und Profetinnen folgen.

In 13 1-16 ist 11. 12 Dublette zu 13-15; ich halte die Verse mit Jahn für Nachbildung von 13-15. In 13 17-23 möchte ich ebenfalls mit Jahn 22. 23, das sich ohne Verbindung an die ähnlichen Verse 20. 21 anschließt, als Glosse ausscheiden. c) In 14 1-11 erscheinen 4. 5 und 6-8 wieder als Dubletten, weshalb Jahn 1-5 ausscheidet. Es ist allerdings kaum anzunehmen, daß Ezechiel 4. 5 und 6-8 in einem Zuge hintereinander geschrieben hat; auch hier ist das wahrscheinlichste, daß wir 4. 5 und 6-11 zwei Sprüche Ezechiels über denselben Gegenstand von ihm zusammengestellt finden. In 6-11 ist der Gedanke von 4. 5 vom

Standpunkte der individuellen Vergeltungslehre aus behandelt. Wir haben hier eines der interessanten Beispiele von Ezechiels literarischer Arbeitsweise, die für den Verfasser von 33 1-20 ganz charakteristisch ist: als Seelsorger, als „praktischer Geistlicher" behandelt er den gleichen Gegenstand mehr als einmal, von verschiedenen religiösen Grundgedanken aus. Das ist eine Beobachtung, die zum Verständnis besonders seiner großen Reden sehr viel beiträgt. Es kommt Ezechiel oft garnicht schwer an, dieselbe Sache zweimal zu sagen, wenn er sie in verschiedener Weise religiös beleuchten kann. Man muß dies bedenken und wird das Eindringliche, das er so erzielt, dann vielleicht nicht mehr langweilig finden.

Auch 14 12-23 setzt die individuelle Vergeltungslehre voraus, deswegen ist es vielleicht hinter 14 1-11 gestellt; inhaltlich hat es sonst mit dem Vorhergehenden nichts zu tun. Jahn scheidet 21-23 aus, weil er den Gedanken geschmacklos findet, den diese Schlußverse enthalten, und Ezechiel davon entlasten möchte. Es fragt sich freilich, ob dieses ästhetische Urteil absolut und relativ richtig ist; methodische Beweiskraft hat es nicht. Nun ist allerdings nicht zu verkennen, daß die Pointe von 21-23 anders ist als die von 12-20[1]. Der Zielgedanke von 12-20 ist: mit der Milde, die um einzelner Gerechter willen auch andre verschont, kann der Gott der individuellen Vergeltung nicht verfahren, vor seinen Strafgerichten kann nur der Gerechte bestehen. Der Zielgedanke von 21-23 dagegen ist: selbst wenn Jahwe alle seine vier Strafgerichte über Jerusalem bringt, so wird eine gerettete Schar übrig bleiben, aber von Gottlosen, an deren Anblick sich die Exilierten die tröstende Lehre, freilich ein eigentümlicher Trost!, entnehmen können, daß Jahwe wahrlich nicht grundlos Unheil gesandt hat. 21-23 ist deutlich als Gegensatz zu 1-20 an dieses angeschlossen und will nun den Sinn von 1-20 geben; allein den pointebildenden Gegensatz, den 21-23 in 12-20 voraussetzt, würde man ohne 21-23 in 12-20 nicht vermuten, er liegt in der Tat ursprünglich in 12-20 nicht. Es ist ganz gut denkbar, daß Ezechiel selbst mit Hinblick auf die Tatsache, daß Gerettete von schlechter religiös-sittlicher Qualität aus der Katastrophe von 586 hervorgegangen

1) Zu 21-23 s. auch Boehmer in StKr 1901 S. 189 Anm.

waren, die Rede 12-20 mit dem ihre Pointe umbiegenden, aber nun religiös wirksameren Schluß versah. Der so ungewöhnliche Gedanke — auch die Idee der gottlosen pᵉlîṭîm ist ganz eigenartig — überrascht bei einem Ezechiel eigentlich nicht.

Ein innerer Zusammenhang besteht zwischen den beiden selbständigen Stücken 15 und 16 insofern, als der Gedanke von 15 2 und den folgenden Versen der gleiche ist wie von 16 3. 16 dürfte ursprünglich nur 1-43 umfaßt haben, das ist Unheilspredigt; durch den geschichtlichen Rückblick ist die Notwendigkeit schwerster Bestrafung erwiesen. 56-58 und 59-63 ist die Bestrafung bereits vorüber. 46-55 (und -63) wird Jerusalem mit seinen „Schwestern" Samaria und Sodom verglichen und festgestellt, daß Jerusalem es ihnen an Schuld zuvorgetan hat; 52 scheint auch die bereits eingetretene Katastrophe vorauszusetzen. 53-55 bezw. 58 faßt das neue Heil für Jerusalem-Juda ins Auge, stellt aber zugleich die Wiederherstellung von Sodom und Gomorra in Aussicht. 46-63 ist also Heilspredigt. Nun könnte man sagen, damit bewiesen sich die beiden Stücke gerade als zusammengehörig. Allein wenn man genauer zusieht, so sind sie nicht Pendants, auf einander zugeschnitten. Denn der in 46 ff. herrschende Grundton ist ein anderer. Die Fortführung des in 16 3 gegebenen Bildes in 44 ff. hat etwas Künstliches; die Tochter von 16 3 bekommt zwei Schwestern, die schließlich zu ihr ins Verhältnis von Töchtern treten. Aber auch 58 sieht wie ein Abschluß aus, so daß 59-63 ein drittes Stück darstellen dürfte. Da gegen die ezechielische Abfassung von 44 ff. an sich nichts spricht, so zeigt sich auch hier die oben gekennzeichnete Arbeitsweise Ezechiels.

Der Allegorie 17 1-10 mit der Deutung 11-21 hat Ezechiel einen mit Bezug auf 3. 4 geschriebenen messianischen Gleichnisspruch angefügt. Daß 22-24 nicht ursprünglich mit 1-21 zusammengehört, ist deutlich; aber damit hören die Verse noch nicht auf, ezechielisch zu sein. 40—48 kann als Maßstab der Echtheit nicht verwendet werden, hier so wenig wie in andern Punkten. Denn der Ezechiel von 40—48 ist in sehr vieler Hinsicht ein anderer als der von 1—39, nicht bloß hinsichtlich des Messiasgedankens.

In 18 hat Kr. 21-29 richtig als Paralleltext zu 21-25 erkannt; die Reihenfolge der Fälle ist nur die umgekehrte.

In 20 ist 16. 17 als an falscher Stelle in den Text geratene Glosse zu streichen (s. Jahn z. St.). Im übrigen ist wie bei 16 zu fragen, ob das Kapitel eine literarische Einheit darstellt. 31 ist sichtlich den Anfang wiederholender Abschluß der Rede 1-31, deren Zielgedanke ist: von Götzendienern läßt sich Jahwe nicht befragen. Dagegen 32-44 ist davon keine Rede; ohne die Spur eines verbindenden Zwischengedankens hebt Ezechiel an, einen Ausspruch der Exulanten anzuführen, den sie übrigens in dieser Form nicht getan haben können, mit dem Inhalte: wir wollen Jahwe und den Jahwekult einfach fallen lassen. Im Hintergrunde steht die Reflexion: denn er hat uns ja doch ins Elend geführt, und von Rettung ist keine Rede. Solche Stimmung mußte durch einseitige Unheilspredigt genährt werden. Deshalb tritt Ezechiel dem schlimmen Vorsatz mit zuversichtlicher, allerdings an religiös-sittliche Bedingungen geknüpfter Heilspredigt entgegen. 32-44 ist inhaltlich ebenso selbständig wie 1-31. Der Anknüpfungspunkt für die zu anderer Zeit aus anderm Anlaß entstandene Rede 32-44 scheint mir in 30. 31 zu liegen, wo konstatiert wird, daß tatsächlich götzendienerisches Wesen unter den Exulanten besteht; der Anlaß, 32-44 an 1-31 anzuschieben, war für Ezechiel wohl die auch sonst zuweilen bemerkbare praktische Absicht, eine Unheilspredigt nach Eintreffen des gepredigten Unheils durch angefügte Heilspredigt zu mildern.

21 ist eine Sammlung von 3 (bezw. 4) Stücken, die das Stichwort „Schwert" gemeinsam haben (Kr.). a) 1-10; 9 ist als „ungeschickte Dublette" zu 8b auszuscheiden (Jahn), wohl auch 10 von הרצחי ab. b) 13-22 „Jahwes Schwertlied", wegen 8 neben 1-10 gestellt. c) 23-32 eine Rede über das Thema: das Schwert, welches über Jerusalem kommt, ist in der Hand des Königs von Babel, der am Scheidewege überlegt, ob er zuerst nach Jerusalem oder gegen Ammon ziehen soll; das von ihm befragte Orakel weist ihn nach Jerusalem. d) die „matte Nachbildung des kraftvoll originalen Schwertliedes 13-22" (Kr.) in 33-37 dürfte wohl kaum von Ezechiel selbst herrühren. Ihr Zweck ist, hervorzuheben, daß es dem 23-32 vor Jerusalem bevorzugten Ammon schließlich noch schlimmer gehen soll als Jerusalem; das paßt aber schlecht zu den vorhergehenden Abschnitten, die alle auf die Bestrafung Jerusalems zielen. In

diese kleine Sammlung ist 11. 12 aus unbekanntem Grunde der Auftrag zu einer symbolischen Handlung eingesprengt.

22 besteht aus 3 selbständigen Stücken. 1-16 ist eine Rede, 17-22 ein Gleichnis, 23-31 wiederum ein Redestück. 21. 22 ist offenbar Parallele zu 19. 20; ob dazu verfaßt, um Gott als Urheber des Schmelzens zu bezeichnen, wie Jahn meint, lasse ich dahingestellt. Betreffs 24-28. 31 hat DHMüller in WZKM XIX, 1905, S. 263—270 die These begründet, daß der Profet Ezechiel hier eine Stelle des Profeten Zefanja (3 1-4. 8c) entlehnt und glossiert. Müller hat sehr wahrscheinlich gemacht, daß Ezechiel die Zefanjastelle kannte; das wäre für die Arbeitsweise Ezechiels bei der Konzipierung seiner Reden von Wichtigkeit, nicht für die schriftliche Gestaltung, die Gegenstand der Analyse ist.

In 23 ist zunächst 1-20 von Ohola und Oholiba in 3. Person die Rede. 22ff. richtet sich direkt an Oholiba. Dazwischen steht 21; da hier die 2. Person unmotiviert ist, wird der Vers als nicht ursprünglich angesehen werden müssen. 28-30 hält Jahn für abschwächende Dublette zu 25-27, vielleicht mit Recht. Dubletten sind auch 25a uud b. Mit 36 beginnt eine neue Rede, die später an 1-35 angefügt ist. Hier soll der Profet beiden Schwestern, Ohola und Oholiba, richtend und drohend ihre Sünden vorhalten (mit 36 ist 20 4 zu vergleichen); 45ff. wird da nun auch von dem Gericht über Ohola als einem zukünftigen gesprochen, was Hitzig richtig als ungehörig empfindet. 38 ist Glosse, die 39 von 37 reißt, wie Jahn erkennt. In 40-44 sieht Kr. zwei Relationen verarbeitet. Das ist möglich, aber der Text ist anscheinend so verdorben, daß man nicht sicher entscheiden kann, ob es sich vielleicht bloß um eine glossierte Grundlage handelt. Jedenfalls aber ist es mit Kr. als „reine Willkür“ zu bezeichnen, wenn z. B. Cornill überall die 3. pers. plur. oder Graetz überall die 2. pers. plur. herstellt (Kr. zu 40-44). 45ff. ist mit 16 36ff. zu vergleichen. Der Ausdruck „gerechte Männer“ in 45 ist allerdings eigentümlich — wer ist damit bezeichnet und warum so? — und die Bezeichnung קהל in 46. 47 merkwürdig; allein diese ist durch 16 40 als ezechielisch belegt, und es geht nicht an, den Ausdruck mit Jahn an beiden Stellen zu tilgen: Auch 48 lehnt Jahn mit Unrecht ab; es ist nicht anzunehmen, daß der Ehebruch, wie Jahn

meint, hier plötzlich eigentlich gefaßt ist, wie nirgends vorher, sondern man kann die Worte sehr wohl im Rahmen der vorherigen Symbolik verstehen (wenn man 10. 27 und 16 41 vergleicht). So spricht nichts gegen ezechielische Abfassung von 36 ff., und wir haben hier wieder ein Beispiel dafür, wie Ezechiel ein Thema — hier das Bild von den Schwestern Ohola und Oholiba — gelegentlich weiterspinnt.

24 enthält 3 Stücke: 1-14. 15-24. 25-27. a) Kr.s Versuch der Erklärung von 1-14 muß als künstlich zurückgewiesen werden. Der Text ist erheblicher versehrt und komplizierter, als Kr. glaubt. Ob er sich völlig wiederherstellen läßt, scheint mir zweifelhaft. Die Analyse ergibt folgenden Tatbestand: 1. 3^{b-5} enthält den Befehl, Ezechiel soll einen Topf, der mit Wasser und auserlesenen Fleischstücken gefüllt ist, auf ein Holzfeuer stellen und den Inhalt zum Sieden bringen. In 4 ist LXX dem MT vorzuziehen. In 5 sind die letzten Worte von גם ab als nachhinkende Glosse zu streichen. 2. 6^{a} ist zweifellos versprengt, gehört nach 12. In $6^{b\alpha}$ ist Imp. ohne Suffix oder mit Jahn הוציאם zu lesen. Wenn $6^{b\beta}$ ursprünglich ist, heißt dann 6^{b}: Kochstück für Kochstück hole (sie) heraus; nicht ist über sie das Los gefallen (l. עליהם). $6^{b\beta}$ erscheint mir trotz Kr. und Jahn auffällig und nicht recht verständlich. 3. 10-14 gibt leidlichen Sinn. In 10 ist zu lesen „gieß weg die Brühe“ und die letzten beiden Worte sind zu streichen. In 11 ist der LXX zu folgen. In 12 ist der Text nach dem Vorschlag in BHK zu lesen. In 14 ebenfalls. In 13 sind die beiden ersten Worte zu streichen. 4. 7^{b} ist Glosse zu 7^{a}, 8 zu 7. An 6^{b} kann sich 7 nicht anschließen, höchstens an $6^{a\alpha}$. Aber wenn $6^{a\alpha}$ nach 12 zu stellen ist und sich daran 13 anschließt, so hat 7. 8 dort auch keinen Platz. Zudem unterliegt der Inhalt schwerem Bedenken; ist das, was in 7. 8 ausgedrückt ist, nicht das gerade Gegenteil der reinigenden Absicht, von der besonders 10-14 redet? So dürfte 7. 8 am ehesten Glosse sein, die an falscher Stelle in den Text geriet. Auch mit 9 ist nichts anzufangen, da es als Einführung von 10 ff., deren Gegenstand mehr eine erziehende Absicht Gottes ist, nicht wohl gedacht werden kann. Allenfalls 9^{a} wäre vor 13 am Platze.

Nach dieser Analyse läßt sich der Text, abgesehen von 7-9, schon als Einheit verstehen. Man gehe von den Schlußversen

aus. Nachdem Jahwe vergeblich versucht hat, die Unreinigkeit von Jerusalem-Juda zu entfernen, wird er diese Versuche aufgeben und ein radikales Vernichtungsunheil schicken. Also stellen die Handlungen in 1-14 Jahwes Versuche dar, Jerusalem-Juda zu reinigen. Im Munde Ezechiels könnten die beiden Versuche wohl die Katastrophen von 597 und 586 sein. Das ist eine mögliche Erklärung, aber besser noch erscheint mir die folgende: der Topf ist nicht bloß Jerusalem, sondern das Volk von Jerusalem-Juda. Das erste Bild ist die Katastrophe, welche den großen Teil des Volks ins Exil führte. Das zweite Bild ist die traurige Lage des Volks nach 586. Wenn auch durch diese Prüfung die Beschaffenheit des Volkes nicht besser wird, sowie es den Anschein hat, dann steht eine vernichtende Auswirkung des Grimmes Jahwes in Aussicht. b) 24 15-24 hält Jahn für tendenziös entstellt. Als ursprünglichen Text nimmt er an, daß Ezechiel aufgefordert wurde Trauergebräuche auszuführen, um auf die baldige Katastrophe über Jerusalem hinzudeuten, und zwar ganz auffallende Trauerzeichen sollten darunter sein. Da solche auszuführen dem Priester in P verboten sei, habe man den Text ins Gegenteil umgeändert und zweitens, weil man einsah, daß in einem Auftreten ohne Trauerzeichen gar nichts Auffallendes für die Zuhörerschaft liegt, den Tod der Frau des Ezechiel eingesetzt, um seinem Auftreten ohne Trauerzeichen einen auffallenden Anstrich zu geben.

Daran und an dem, was Jahn noch weiter zu 15-24 ausführt, ist zunächst die Voraussetzung angreifbar; es läßt sich nicht beweisen, daß Ezechiel selbst Priester war (s. Kr. IV). Zweitens ist in Jahns Fassung 21ff. recht platt: Wenn Jerusalem gefallen ist, werdet ihr genau wie Ezechiel Trauerzeichen anlegen! Drittens hat Jahns Änderung des Textes keine textkritische Unterlage. Denn daß die letzten Worte von 18 im Vaticanus fehlen, kann nicht entscheidend sein, zumal doch der Text bei LXX sonst auch fast durchaus auf Unterlassung der Trauerzeichen geht. Die Lücke im Vaticanus kann also nur als zufällig angesehen werden; denn ohne die betreffenden Worte ist der ganze Text nichtssagend, er wird erst durch weitere Ummodelung nach Weise Jahns wieder erträglich. Daß übrigens, um noch eine Einzelheit hervor-

zuheben, in 17 פרע LXX gegenüber פאר MT ursprünglich ist, wie Jahn will, scheint mir unrichtig, da gerade MT den guten Gegensatz barhäuptig-barfüßig enthält. Nach dem Ausgeführten ist Jahns Annahme betreffs der ursprünglichen Gestalt von 15-24 abzulehnen. c) Die biographische Notiz, die in 24 25-27 enthalten ist, bietet textliche Schwierigkeiten. Jahn hält die ganze Stelle für einen nach 33 21. 22 gemachten Zusatz. Allein Jahn beweist dies nicht genügend, und seine Erklärung trifft nur für einen Teil von 25-27 zu. 25 mag überladen, insbesondere „ihre Söhne und Töchter" durch Mißverständnis entstandene Glosse sein. Der gleiche Anfang von 26 und 27 ist formell verdächtig. Es läßt sich aber weiterhin sachlich nachweisen, daß 26 und in 27 die Worte „zu (so LXX) dem paliṭ" Glosse sind. Der Tag von 25 ist nämlich der Tag der Eroberung Jerusalems, der von 26 ist der Tag des Eintreffens des Flüchtlings bei Ezechiel. Beides müssen aber verschiedene Tage sein. Dagegen kann der Tag von 27 der von 25 sein, d. h. es ist möglich, daß dem Ezechiel der Mund aufgetan werden soll an dem Tage, da Jerusalem fällt. Demnach ist 26 eine unüberlegte Glosse zu 27, die nur dem Zweck der Angleichung an 33 21. 22 dienen kann. Ein Späterer hat den Widerspruch, den er zwischen 24 25. 27 und 33 21. 22 fand, nicht ertragen.

Überblicken wir das Ergebnis der Analyse von Ez. 12—24, so zeigt sich, daß von einer planvollen Anlage dieses Teiles als eines Ganzen nicht die Rede sein kann. Nur in einzelnen Fällen sind einzelne Stücke aus formellen oder sachlichen Gründen mit einander verknüpft. Gegen das Ende der Sammlung finden wir einige Abschnitte, die bestimmt der Katastrophe von 588—586 bezw. von 586 sehr nahe rücken. Es begegneten uns aber zwischen älteren Abschnitten auch solche, welche jedenfalls der späteren Lebenszeit Ezechiels entstammen dürften. Im übrigen aber muß betont werden, daß das relative Alter der einzelnen Abschnitte von 12—24, im Verlaufe der profetischen Tätigkeit Ezechiels, sobald wir, wie oben bemerkt wurde, das Datum im Buche Ezechiels als nicht auf ganze Partien von Perikopen, sondern nur auf das einzelne selbständige Stück, an dessen Spitze es steht, bezüglich erkannt haben, sich nun nur noch nach inneren

Kriterien bestimmen läßt, nach sachlichen Gesichtspunkten, die von der Gesamtanschauung über die Profetie Ezechiels abhängig sind, nach eingehender Untersuchung des Inhalts. Diese für jedes einzelne Stück vorzunehmen, kann nicht Zweck dieser Abhandlung sein, so sehr dieselbe auch zur Erkenntnis der Zusammensetzung des Buches Ezechiel beitragen will. Das gäbe ein Buch für sich. So sind hinsichtlich der Chronologie der einzelnen Abschnitte noch manche weitere Fragen offen, z. B. hinsichtlich 17 und 19, die im Rahmen der vorliegenden Analyse nicht besprochen werden konnten.

12—24 enthält zwar nicht bloß, aber doch fast nur profetische Unheilspredigt, bezw. Bußpredigt, und so gut wie keine profetische Heilspredigt. Wo wir solche fanden, erkannten wir sie als spätere Fortsetzung ursprünglicher Unheilspredigt, oder trägt sie wenigstens zum guten Teil den Charakter der Bußpredigt. Daß die einzelnen Stücke keinen fortlaufenden Gedankengang, keine das Ganze ordnende Disposition zeigen, liegt daran, daß wir in der Tat fast lauter selbständige, als Ganze für sich entstandene profetische Redestücke vor uns haben, die alle ihren jeweiligen Wert und Zweck in sich tragen. Sie sind eben nicht als Teile eines Buches entstanden, sondern sind lauter einzelne Dokumente der praktischen profetischen Berufstätigkeit Ezechiels. Diesen Eindruck erzeugt die Analyse, bezw. sie befestigt ihn, wenn wir ihn auch aus anderen Gründen gewinnen. Ezechiel hat zwar zuweilen aus den oder jenen Ursachen einzelne Perikopen mit Absicht nebeneinandergestellt, aber im allgemeinen brauchte ihm, das liegt in der eben erörterten Natur der Sache, an einer sozusagen systematischen Anordnung der Stücke weiter nichts zu liegen. Es dürfte allerdings auch sicherlich nicht möglich sein, diese zahlreichen Stücke von selbständiger Geltung zu einem Ganzen zusammenzuordnen, aus dem man kein Stück herausnehmen könnte, ohne das „Ensemble“ zu zerstören, und dies liegt wiederum in der Natur der Sache. Immerhin aber muß man sagen, daß es wohl möglich gewesen wäre, das Zusammengehörige besser zusammenzustellen, als es in dem uns überlieferten Text geschehen ist. Nicht bloß einmal konnten wir konstatieren, daß ein Stück entweder in einer Umgebung stand, in die es nicht gehörte,

oder nicht in einer Umgebung stand, in die es gehörte. Ob daran Ezechiel selbst schuld ist oder andere Ursachen vorliegen, läßt sich nicht entscheiden. Auch den Eindruck hat die Analyse hervorgerufen, daß eine Sammlung wie 12—24 nicht auf einmal gemacht sein kann, sondern allmählich entstanden ist, und daß auch später noch des Profeten Hand früher Gesammeltes erweiterte.

Jedenfalls haben wir also hier nichts weniger denn ein einheitlich konzipiertes Buch vor uns, sondern vielmehr ein relativ kompliziertes literarisches Produkt.

2. Kapitel. Zu Ez 25—32.

§ 6. Zu 25—28.

25 enthält 4 Drohorakel gegen Ammon, Moab, Edom und die Philister. Die Reihenfolge entspricht der geographischen Lage. Die 4 Orakel bilden eine Einheit und sind wohl zusammen nicht lange nach 586 entstanden, vgl. 3. 6. 8. 12. 15. Paralleltexte haben wir 3-5 und 6. 7; die eine Versgruppe ist auszuscheiden, sowohl wegen des gleichen Inhalts, wie auch aus formellem Grunde: das Orakel über Ammon ist dann den drei übrigen an Länge gleich, und offenbar war der gleichmäßige Bau der 4 Stücke Absicht des Profeten. 14 hat Jahn als Glosse aus der Makkabäerzeit begründet.

Ähnlich in der Form ist das Tyrusorakel 26 1-6, welches den Untergang von Tyrus durch eine von Jahwe veranstaltete Naturkatastrophe ankündigt[1]. Daran ist ein zweites Orakel angeknüpft, nach welchem Tyrus durch Nebukadnezar vernichtet werden wird 7-14, wozu 15-18 gehört, das den Eindruck dieses Ereignisses beschreibt. Die Schlußverse 19-21 greifen wieder auf den Anfang zurück.

10. 11 ist vielleicht mit Jahn zu streichen. Im übrigen aber halte ich den Text im Gegensatz zu Kr. und Jahn für im wesentlichen ursprünglich. 3-6 und 7-14 sind nicht einander irritierende Parallelen, sondern von Ezechiel mit bewußter Absicht nebeneinandergestellte Stücke, die sich nicht wider-

1) 3 und 6 l. mit Kr. und Manchot, s. Kr. z. St.

sprechen. Sondern wenn man den Anschluß von 7-14 an 3-6 besieht und die einzelnen Züge vergleicht, so ist nicht zu verkennen, daß 3-6 von Ezechiel nur bildlich gemeint sein kann; er bedient sich da der alten mythischen Ausdrucksweise, während er selbst das in Frage stehende Ereignis sehr wohl geschichtlich vermittelt denkt, wie dann 7-14 zeigt.

15-18 schildert den Eindruck des dröhnenden Falls von Tyrus, wie dabei die Inseln erbeben und die Meeresfürsten zitternd von ihren Thronen steigen und ein Klagelied anstimmen. In letzterem liegt wohl der Anschlußpunkt für 27, das großartige Klagelied über den Untergang des Prachtschiffes Tyrus. Allerdings ist das Kapitel nicht einheitlich. Die hochpoetische Darstellung des Prachtschiffes wird (trotz Jahn zu 10-24 S. 192) durch 10-24 zerrissen; die Verse enthalten ein nüchternes Verzeichnis der tyrischen Handelsleute und Handelsartikel[1]. Zu dem sachlichen Grunde kommt der formelle: 1-9. 25b-36 ist Dichtung, 10-25a Prosa. Ist damit 10-24 als Einschub erwiesen, so ist damit wohl auch die ezechielische Abfassung des Stückes in Frage gestellt; wenigstens ist doch schwerlich anzunehmen, daß Ezechiel selbst sein Gedicht so durch einen großen Einschub sollte zerrissen haben. Mag es, wie Kr. hervorhebt, der mit Toy die Echtheit des Stückes behauptet, immerhin „durchaus im Geschmack und Stil Ezechiels gehalten sein", so kann es doch nicht mit Kr. als eine Parallele zu dem übrigbleibenden Klagelied angesehen werden, da es doch nicht ein selbständiges Ganzes ist. 12-24 ist vielmehr eher als Ausführung von 9b zu verstehen. 10. 11 ist zu streichen, weil es 12ff. von 9 losreißt und in ganz auffälliger Weise das Bild in 1-9 ignoriert, während man von 12-24 mit Jahn sagen muß, daß es allerdings nicht direkt dem Bild in 1-9 widerspricht; ebenfalls mit Jahn sind in dem überfüllten Vers 27 die auf 10. 11 bezüglichen Worte zu beseitigen.

28 besteht aus 3 Stücken. 1-10 und 11-19 sind zwei Reden gegen den Fürsten von Tyrus, deren zweite als Klagelied bezeichnet wird. 5 ist das Muster einer Glosse und also auszuscheiden.

Bis hierher bezieht sich die ganze Orakelserie von 26 ab

1) Über 27 9b-25a s. auch Boehmer in StKr 1901, S. 202 Anm.

auf Tyrus. Es überrascht daher, am Ende von 28 ein kurzes Orakel gegen Sidon vorzufinden. Dasselbe ist, ganz im Gegensatze zu den in 26—28 gesammelten Stücken, durchaus farblos, gar nicht individuell; die allgemeinen Drohungen, die 21-23 enthält, wirken im Vergleich mit den voraufgehenden Kapiteln phrasenhaft. Die Verse verdanken am wahrscheinlichsten ihre Existenz dem Bedürfnis, neben Tyrus die Schwesterstadt Sidon nicht zu vergessen. Dieses Bedürfnis könnte Ezechiel selbst gefühlt haben, doch erscheint bei der Farblosigkeit der Verse seine Verfasserschaft wenig wahrscheinlich.

Daß wir in 25—28 eine beabsichtigte Sammlung vor uns haben, zeigen die redaktionellen Schlußverse von 28 an. 24-26 enthält 2 Schlüsse: 24 und 25. 26. Warum Ezechiel nicht selbst diese beiden Sprüche an den Schluß der Sammlung gestellt haben soll, läßt sich aus dem Inhalt nicht dartun. 25. 26 ist eine erklärende Ausführung des Gedankens in 24. Sind beide Sprüche echt, so zeigen sie uns die fortdauernde Redaktionsarbeit Ezechiels an seinem Werke; denn daß sie zu gleicher Zeit beide hierher geschrieben worden sind, ist nicht wohl anzunehmen.

§ 7. Zu 29–32.

Eine zweite Sammlung enthält 29—32; hier hat Ezechiel die Orakel gegen Ägypten zusammengenommen. Wir finden hier eine fortlaufende Reihe von Daten; doch sind nicht alle Stücke datiert, auch gibt sich 29 17-20 durch Datum und Inhalt als in die bereits bestehende Sammlung eingeschoben zu erkennen.

29 1-16 besteht aus 3 Absätzen, 1-6a, 8-12, 13-16. 6b. 7 scheidet Jahn mit Recht als Glosse aus; es soll wohl die erklärende Ausführung zu dem ersten Wort von 8 sein. 8-12 sagt dasselbe wie 3-6a ohne Bild. Allein durch die letzten Worte von 11 und ארבעים שנה in 12 wird die Sache umgebogen; hier ist auf einmal von 40jähriger Exilszeit, analog der Bestimmung für Juda 46, die Rede. Diese Zeitbestimmung scheint in 12 eingeschoben zu sein; wäre sie ursprünglich, dann dürfte sie nicht so mitten eingestreut sein. Dann halte ich aber auch die letzten Worte von 11 nach der ganzen Stimmung der Verse,

die auf eine radikale Vernichtung geht, für einen Zusatz, gleichfalls mit Rücksicht auf 13-16 eingetragen. In diesen Versen wird allerdings das Schicksal von Ägypten auch hinsichtlich der Strafdauer dem von Juda gleich gedacht. Während also 3-6a und 8-12 dann Pendants sind, so ist 13-16 ein zu andrer Zeit entstandenes selbständiges Stück. Der auf den Neujahrstag 571 datierte Abschnitt 17-20 ist am verständlichsten von Ezechiel selbst hier angefügt; gegen seine Abfassung durch Ezechiel spricht nichts. Daß der dunkle Vers 21 nicht ursprünglich zu 17-20 gehörte, ist aus dem abrupten Anfang und aus dem Inhalt klar; ob er von Ezechiel selbst hier beigeschrieben worden ist, läßt sich nur, wenn überhaupt, nach einer eingehenden Untersuchung seines Inhaltes sagen. 30 besteht aus 2 Stücken: 1-19 und 20-26. In 22-26 stecken 2 Paralleltexte, die ineinander geschachtelt und dabei noch etwas durcheinandergeschüttelt sind. Es ist im einzelnen: $23 = 26^{a}$, $24^{a\alpha} = 25^{a\alpha}$, $24^{b\alpha} = 22^{a\beta}$, 25^{b} bis „Jahwe“ (das übrige ist Glosse) $= 26^{b}$. Daraus ergibt sich, wie der ursprüngliche Text wiederherzustellen ist. 21 ist nicht Parallele zu 22, sondern 22-26 ist das Orakel, welches auf das 21 als vergangen angenommene Ereignis als in der Zukunft liegend geht. Der Abschnitt setzt also, wenn das Datum echt ist, eine Besiegung des Pharao Hofra durch Nebukadnezar voraus. 31 ist einheitlich. 32 besteht aus 2 Stücken: 1-16 und 17-32. 5 und 6 scheinen Parallelen zu sein, 6 ist wohl zu streichen. 15 streicht Jahn auch, wohl mit richtiger Begründung. 17-32 gehört zu den am schlechtesten erhaltenen Texten von Ezechiel; eine Auseinandersetzung mit Jahns abweichender Auffassung der Verse wäre nur durch textkritische Einzeluntersuchung möglich, die hier zu weit führen würde.

Auffällig ist, daß 30 1-19 nicht datiert ist. Denn mit 29 gehört es offenbar nicht zusammen, sondern ist selbständig. Es wäre aber nicht unmöglich, daß es, weil es die über Ägypten geweissagte Katastrophe durch Nebukadnezar beschreibt, nach 29 17-20 erst hier eingefügt worden wäre, wo dieselbe angekündigt wird. Andererseits möchte man es wegen der formellen und inhaltlichen Verwandtschaft mit 31 und 32 auch in die zeitliche Nähe dieser Kapitel rücken. Wenn die Daten in 29—32 echt sind, so sollen sie die chronologische

Ordnung des Abschnittes anzeigen. Sachliches läßt sich dagegen nicht einwenden.

3. Kapitel. Zu Ez 33—37.

§ 8. Zu 33.

Den in 34—37 gesammelten Heilspredigten sind 33 einige Stücke andern Inhaltes vorausgestellt: 1-9. 10-20. 21-22. 23-29. 30-33. 1-9 wird konstatiert, daß Ezechiel zum sofe für das Haus Israel bestimmt ist, und daß sich darnach die Art seiner Verantwortlichkeit bemißt. Ein von einem Volke angestellter Wächter gegen Kriegsgefahr muß den warnenden Trompetenstoß ertönen lassen, wenn er den Feind kommen sieht; wenn sich aber, die es hören, nicht warnen lassen und so vom Feinde überrascht werden, kann der Wächter dafür nichts. Umgekehrt: wenn der Wächter nicht warnt, so trägt er die Schuld am Tode der Ungewarnten, die der Feind erschlägt. So ist's mit Ezechiels Berufsverantwortung auch: sie bezieht sich nur auf die Tatsache, nicht auf den Erfolg seiner Berufstätigkeit. Das ist ein allgemeiner Gedanke, dessen Voraussetzung nur die ist; daß Ezechiels Tätigkeit nicht in letzter Linie einen negativen, sondern schließlich einen positiven Zweck hat. Natürlich wird das von seiner Unheilspredigt ausgesagt, an Heilspredigt kann dabei nicht gedacht sein.

Daneben besteht noch eine andere Voraussetzung, unter welcher 1-9 nur Sinn hat, nämlich die, daß dem Gottlosen eine Veränderung seines Charakters möglich ist. Davon spricht des weiteren Ezechiel 10-20, um der Resignation vorzubeugen, indem er den im Grunde auf Erhaltung des Lebens gerichteten Willen Jahwes hervorhebt und den Grundsatz der individuellen Vergeltungslehre durch Beispiele erläutert. Die praktische Forderung auf Grund der theoretischen Erörterung ist kurz diese: Kehrt um, denn ihr könnt es. Daß 10-20 die notwendige und geradlinige Fortsetzung von 1-9 sei, kann man nicht behaupten; 10-20 ist ebenso ein Ganzes wie 1-9. Es ist aber möglich, wie oben vorausgesetzt wurde, daß Ezechiel 10-20 im Hinblick auf 1-9 mit der oben vermuteten Reflexion geschrieben hat.

Wie 1-20 nach Kr. als „programmatische Eröffnungsrede" zu 33 bis 48 verstanden werden soll, ist mir unverständlich. Denn einen programmatischen Charakter haben diese Verse

gar nicht. Es sind theoretische Erörterungen mit praktischen Zielen, die an sich zu jeder Zeit gesprochen werden konnten, die aber insonderheit anscheinend gegen bestimmte im Volke zum Ausdruck gekommene Stimmungen gerichtet sind. Ein Programm enthält weder 1-9, noch 10-20; jenes konstatiert, welches der Grad der Verantwortlichkeit ist, der sich aus der Art des von Ezechiel schon längst geübten profetischen Warneramtes ergibt, dieses konstatiert, wie nach dem gerechten Prinzip der individuellen Vergeltung, welches den richtigen Weg des Handelns Jahwes enthält, jeder die Möglichkeit und Verantwortlichkeit heilsamer oder unheilsamer Entscheidung in der Hand hat, eine Sache, die nicht erst zukünftig bez. von jetzt an in Geltung ist. Solche Erwägungen aber treten gerade, wie ich an anderer Stelle zeigen möchte, zurück in der profetischen Heilspredigt, die Ezechiel in 34—37 vorhat, weil diese im wesentlichen kollektivisch, nicht individuell orientiert ist.

Dagegen könnte man bei 21. 22 fragen, ob diese Verse nicht vielleicht absichtsvoll vom Verfasser der Sammlung seiner Heilspredigten vorangestellt worden sind. 22 ist im überlieferten Text nicht recht verständlich. Jahn weist darauf hin, daß das doppelte (פי) ויפתח das dazwischen Stehende verdächtig macht, auch daß עד בואו אלי בבקר seltsam ist und nicht zum Schluß des Verses stimmt. Er meint, daß diese Worte zusammen mit בערב לפני בואו (LXX) Zusätze sind. In der Tat dürften die beiden mit ויפתח beginnenden Sätze kaum ursprünglich nebeneinander gestanden haben, so wie sie jetzt lauten; über den ursprünglichen Text läßt sich nur auf Grund einer Vergleichung mit den verwandten Stellen entscheiden.

Es folgt 23-29 eine Gerichtsdrohung gegen die in den „Trümmern" Befindlichen, die sich als Erben des Landes betrachten, während sie durch unsittlichen Lebenswandel sich beflecken. Die Verse 23-29 stehen an dieser Stelle ohne Zusammenhang formeller oder sachlicher Art nach vorn und hinten.

30-33 enthält einen kurzen Spruch über die neugierige aber leichtfertige Art, mit der die Volksgenossen Ezechiels Unheilspredigt — nur um diese kann es sich handeln — anhören

und seine Warnungen vernehmen, ohne sich nach dem Gehörten zu richten.

Es ist klar, daß die in 33 enthaltenen Stücke keine Heilspredigt sind. Sachliche Gründe lassen sich weder für ihren Stand an dieser Stelle noch auch für ihre Reihenfolge beibringen.

§ 9. Zu 34—37.

34—36 enthält drei große Heilspredigten Ezechiels, die alle vollständig und selbständig sind, und 37 bringt noch zwei Heilsweissagungen, welche einzelne Punkte betreffen.

Daß es sich auch hier um eine Sammlung selbständiger Stücke, nicht um ein disponiertes Ganzes handelt, zeigt die Analyse mit voller Deutlichkeit.

a) Die große Rede in 34 verläuft in mehreren Absätzen. Zunächst ergeht ein Wehe über die bisherigen Hirten Israels; sie haben durch Eigennutz und Gewissenlosigkeit die Herde zugrunde gerichtet, da will nun Jahwe ihrem Schafehüten ein Ende machen 1-10. Er selbst will sich jetzt seiner Schafe annehmen, sie sammeln aus den Heidenländern und zurückführen in ihr Land, das ihnen fortan reichliche Weide geben soll. Hier will er sie dann selbst weiden in gleicher Fürsorge um jedes Glied der Herde (16 ist אשמר für אשמיד zu lesen) 10-16. In einem zweiten Teil von 17 ab ist das Bild verändert, wie Begrich richtig erkannt hat (zum Folgenden vgl. Begrichs Aufsatz „Das Messiasbild des Ezechiel“ in ZwTh 1904, S. 445 Anm.). In 1-16 stehen sich die schlechten Hirten und die Herde Gottes gegenüber, in 17ff. die bösartigen Tiere in der Herde und die übrigen, welche durch jene von Weide und Tränke verdrängt wurden; hier will Jahwe richten zwischen Schaf und Schaf. Begrich meint, daß die Hirten in 1-16 und die bösartigen Tiere in 17-22 sich genau entsprechen. Dann geht aber beides nicht bloß auf die „Fürsten“, sondern überhaupt auf die Führenden und Mächtigen im Volke, und wen Ezechiel darunter versteht, dazu wird man Stellen wie Ez 7 26. 27 22 24-29 vergleichen müssen. Es läßt sich nicht sicher sagen, und wir dürfen die Bilder nicht pressen, aber es scheint mir doch wahrscheinlich, daß die Hirten in 1-16 und die bösartigen Tiere in 17-21 sich nicht völlig decken; die Führenden

von 1-16 sind im zweiten Bilde auch mit enthalten, aber der Kreis ist hier wohl erweitert, etwa in der Weise wie 22 24-29. Aber trotzdem wird man 17-22 mit 1-16 zu einem Ganzen zusammenfassen dürfen; es sind nicht zwei verschiedene Reden, jede in sich selbständig zu verschiedener Zeit komponiert und hier einfach aneinandergereiht. Und auch 23ff. gehört dazu; denn daß erst Jahwe selbst Hirte sein will, dann aber einen Hirten als Stellvertreter einsetzt, ist im Grunde kein Widerspruch. Daß er der restaurierten Herde einen einzigen neuen Hirten als seinen Stellvertreter geben will aus Davids Geschlecht, ist nur die Realisierung jener Idee. Und für dieses von Jahwes Haushalter verwaltete Reich will er einen Friedensbund schließen, dessen Inhalt ist: Beseitigung der wilden Tiere, Fruchtbarkeit von Mensch und Vieh, Baum und Feld, Sicherheit vor äußeren Feinden (die inneren hat Jahwe schon beseitigt).

b) 36 1-15 ist an die „Berge Israels" adressiert, denen das Gleiche verheißen wird, wie 34 25ff. dem Volke selbst.

c) 36 16-38 geht davon aus, daß die Segnungen der Heilszeit von einer religiös-sittlichen Vorbedingung abhängig sind; die an ihr teilhaben wollen, müssen neue Herzen bekommen, und die muß ihnen Jahwe selbst geben. Dann können die Trümmer neu aufgebaut und die Segnungen der Heilszeit, insonderheit Fruchtbarkeit von Mensch und Vieh, Baum und Feld, wirklich werden.

Also drei Predigten über das Heil der Zukunft, die den gleichen Gegenstand behandeln, aber ihn verschieden beleuchten. Diese Art ist ganz der eines christlichen Predigers analog, der dreimal von verschiedenen Gesichtspunkten aus über den gleichen Glaubensartikel redet. Die drei Predigten bilden nicht ein Ganzes, sondern sind jede ein Ganzes für sich.

In 35 1-15 stellt Kr. mit Recht Parallelen fest. Auch 36 1-7 ist mit Dubletten durchsetzt. Mit כה אמר י' beginnen hintereinander 6 Verse: 2. 3. 4. 5. 6. 7! Kr. erkennt 3. 4 und 5. 6 als Dubletten. Jahn scheidet 3 und 5 aus. Das dürfte kaum zur Herstellung des ursprünglichen Textes genügen. An 7 schließt 8 deutlich an und setzt es voraus, dadurch ist 7 gesichert; dazu gehört m. E. nur noch einer der Vordersätze in 1-6. Gerichtet ist die Rede an die Berge Israels; der drohende

Vordersatz richtet sich gegen den „Überblieb der Völker"; daneben ist 5 noch Edom genannt.

Mit 36 1-15 soll nun 35 eng zusammengehören; „denn die Beseitigung Edoms, das sich nach Jerusalems Fall als Erben Israels ansah, war die notwendige Vorbedingung für die Wiederherstellung des in Trümmern liegenden Landes Israel" (Kr.). Allein erstens ist dies fraglich und zweitens wird 36 8 ff. das Zukunftsheil der Berge Israels im Gegensatz zu dem Unheil der Umvölker überhaupt, nicht bloß Edoms gestellt. Es muß bei dieser Lage der Dinge als wahrscheinlich bezeichnet werden, daß die Heilspredigt 36 1-15 (von den Zusätzen in 1-7 befreit) ursprünglich 35 nicht voraussetzte, sondern 35 erst nachträglich mit Anknüpfung an die in 36 1-7 enthaltene allgemeine Drohung vor 36 1-15 gesetzt wurde, um „dem unversöhnlichen Haß der Judäer gegen die Edomiter noch einen energischeren Ausdruck zu verleihen als es in 36 und 25 geschehen ist" (Jahn); daß Ezechiel dies getan hat, bezw. daß 35 ezechielisch ist, muß dann sehr fraglich erscheinen.

In 36 16-38 ist mit 32 ein Abschluß erreicht; 33-38 scheint ein Nachtrag zu sein, wie die Eingangsworte ביום טהרי אתכם nahelegen, welche das Kommende mit dem Wesentlichen des voraufgehenden Abschnitts verknüpfen sollen. 37. 38 dürfte Nachtrag zu 33-36 sein. Inhaltlich hindert nichts, 33-38 der redigierenden Hand Ezechiels selbst zuzuschreiben.

Heilspredigt enthalten auch die beiden in 37 enthaltenen Stücke: 1-14 eine Vision, 15-28 eine symbolische Handlung mit angehängter Heilspredigt. Von 1-14, dessen wirklichen und einfachen Sinn eine Vergleichung von 11 und 12 ergibt, ist 13^b. 14 mit Jahn als Zusatz auszuscheiden. Die symbolische Handlung 15 ff. stellt den Gedanken der Einheit, nicht mehr der Zweiheit des Zukunftsreiches dar und schildert dieses kurz.

Wenn schon 37 15-28 einen sehr wirksamen Abschluß der ganzen kleinen Sammlung bildet, so muß es doch als aussichtslos bezeichnet werden, innerhalb 34—37 irgendwie einen fortlaufenden Gedankengang herausfinden zu wollen. Die einzelnen Stücke sind Einheiten, nicht Teile einer Einheit. Immerhin, wenn man das Besondere der einzelnen Stücke ansieht, wird man sagen, daß die Reihenfolge die natürlichste und beste ist, in die sie Ezechiel eben gestellt hat.

Zu Ezechiels Heilspredigt gehört auch 38. 39. Doch empfiehlt es sich, diese Kapitel, die mit dem Zukunftsbild in 34—37, das wir den einzelnen Redestücken entnehmen können, nichts zu tun haben, gesondert zu behandeln. Es sei von vornherein darauf hingewiesen, daß das Zukunftsbild in 34, 36 1-15, 36 16-38, 37 15-28 sichtbarlich als ein abgeschlossenes Ganzes gedacht ist, eine Vervollständigung oder Fortsetzung nach vorn zu aber in keiner Weise in Aussicht genommen ist, insonderheit daß die Frage nach äußeren Feinden mit dem Eintritt der Heilszeit als erledigt gilt, ein feststehender Zug des Zukunftsbildes. Es ist darum mit aller Bestimmtheit abzulehnen, daß 38. 39 von Ezechiel ab initio als „letzter Akt" seines Zukunftsbildes beabsichtigt war, „der das Ganze zu einem imposanten Abschluß bringt" (Kr.). Sondern, wenn 38. 39 von Ezechiel ist, so bietet er darin ein neues Stück israelitischer Heilseschatologie, das in dem 34—37 von ihm in mehrfacher Anknüpfung produzierten, oder besser reproduzierten Zukunftsbilde überhaupt noch nicht enthalten war, das also gewiß erst dann in seinen Gesichtskreis getreten sein kann, als er 34—37 bereits geschrieben hatte.

4. Kapitel. Zu Ez 38. 39.

§ 10. Greßmann zu Ez 38. 39.

Nachdem Toy und Kr. die Ansicht vertreten haben, daß in 38. 39 zwei parallele Rezensionen verarbeitet seien, hat neuestens auch Greßmann (S. 181—186), in diesen Kapiteln zwei Rezensionen festgestellt. Seine Analyse ist kurz folgende: B enthält 38 1-9. 16b. 17 39 1-8. A enthält 38 10-16a. 18-23. 39 9-20. A ist älter als B. Denn 1. A enthält mehrere Einzelzüge mythischer und märchenhafter Art, die B nicht hat. 2. In B werden die im äußersten Süden wohnenden Aethiopen mit genannt. 3. Nur in B finden sich Berufungen auf frühere, nicht erfüllte Weissagungen, die in A tatsächlich vorliegen, sonst aber im ganzen AT nicht aufgezeigt werden können. 4. A ist pragmatisch: Gog überfällt Israel und wird von Jahwe gestraft; B ist rätselhaft: Jahwe führt den Gog herbei und vernichtet ihn, um sich den Heiden als Gott zu erweisen.

Die Möglichkeit eines Verständnisses des schwierigen Textes hat Greßmann dadurch eröffnet, daß er feststellt: hier ist mit dem Namen Gog eine feste Tradition verbunden, die Ezechiel nicht geschaffen, sondern übernommen hat. Zum Beweise erwähnt Gr. zunächst die rätselhafte Notiz 38 12 „ein Volk, das auf dem Nabel der Erde wohnt", womit im jetzigen Text offenbar Israel gemeint ist. Er fragt, ob man diesen Ausdruck nicht aus einer mythischen Tradition erklären müsse. Darin findet er sich durch 38 20 bestärkt, wozu er anmerkt: „wenn so die gesamte Natur und Kreatur vernichtet wird, muß allerdings Gog zugrunde gehn, aber mit Gog auch Israel; die Rettung Israels ist bei einer so beschriebenen Katastrophe schlechthin unvorstellbar". Zweitens erinnert Gr. zum Erweise, daß 38. 39 nicht ein „Kind der Reflexion" (Smend S. 294), sondern feste Überlieferung ist, daran, daß sie an ganz bestimmte, mit Namen genannte Orte gebunden ist. Ganz unerklärlich in dem gegenwärtigen Zusammenhange sind 39 11 קדמת הים und גי העברים, schließlich auch וחסמת היא את־העברים. Daß es sich wirklich um einen Mythus handelt, aus welchem der Verfasser von Ez 38. 39 Bestandteile aufnimmt, werde noch deutlicher, wenn man Sach 14 1ff. und Joel 2 vergleiche, gerade weil beide Stellen neben wenigem Gleichartigen viel Eigenartiges bieten, also nicht einfach der literarischen Abhängigkeit von Ez 38. 39 ihre Existenz verdanken können.

Übrigens kommt Gr. zu dem Schluß, daß Ez 38. 39 nicht von Ezechiel sei. Er beruft sich auf Bousset, der die Behauptung damit begründet, daß 38 8. 12 bereits die Sammlung der Zerstreuten voraussetze, und erwähnt als weiteren Grund die Beobachtung (s. o. S. 37, Ende von § 9), daß Ezechiels Zukunftsweissagung mit 37 zu Ende gebracht sei, (was in dieser Form mißverständlich oder unrichtig und nach den Sätzen am Ende des 3. Kap., bei meiner Auffassung von 34—37, zu korrigieren ist). Der erste Grund ist nicht entscheidend, weil man es dem Profeten überlassen muß, daß er etwas von ihm Geweissagtes als bereits in der Erfüllung Stehendes denkt und darstellt, und der zweite nicht, weil es möglich ist, daß Ezechiel selbst die Gog-Weissagung (oder wie man die Vorlage sonst nennen will) erst in späteren Lebensjahren kennen gelernt und nach seiner Weise gedeutet hat. Wenigstens können

wir dem Mann, der neben Ez 1—39 auch 40—48 geschrieben haben soll, ein Gegenstand, der uns noch ganz andere Rätsel aufgibt, es füglich zutrauen, daß er neben Ez. 34—37 auch 38—39 geschrieben hat.

Das Wichtige an Greßmanns Ausführungen liegt m. E. darin, daß er erkennt, dem Verfasser von Ez 38. 39 habe eine mythische Tradition als Vorlage gedient. Die Analyse des Textes, welche sich mir ergeben hat, ist anders als die oben skizzierte Greßmanns; aber dessen genannte Voraussetzung bestätigt sie.

§ 11. Analyse von 38. 39.

Wir schneiden zunächst die Schlußverse 39 21-29 ab; sie sind ein erbaulicher Anhang, der an sich mit der Gog-Weissagung keine engere Verbindung hat.

Was übrig bleibt, 38—39 20, stellt sich uns nicht als eine einheitliche, lückenlose literarische Größe dar, sondern als ein kompliziertes Gebilde. Dieses aber läßt sich mühelos in seine einzelnen Bestandteile zerlegen. Es sind die folgenden: 38 1-9. 10-16. 17. 18-23, 39 1-5. 6-8. 9-10. 11-13. 14-16. 17-20. Es ist nötig, bei der Untersuchung etwas näher auch auf die textlichen Verhältnisse im einzelnen einzugehen; ich lege dabei BHK zugrunde.

a) 38 1-9. Zum Text: 2 lies a; streiche b-b; streiche נשׂיא als Glosse eines Lesers, der ראשׁ nicht mehr verstand und als Eigenname ansah[1]. 3 streiche נשׂיא wie in 2. 4, streiche a-a, wie vorgeschlagen; lies שריון statt מכלל; streiche c-c; lies d-d; streiche e. 7 streiche a; lies b; lies משמע statt משמר mit Jahn, s. z. St.; 9 lies ובאת statt תבוא; streiche b; lies c.

5 hält Jahn für eingeschoben, weil Gog nach 38 6. 15 und 39 2 vom äußersten Norden kommt und darum nicht Völker des Südens herbeiführen kann; auch 6 gomer und togarma glaubt Jahn aus Gen 10 eingesetzt. Jahns Einwand gegen Kuš und Puṭ ist stichhaltig. Aber auch das übrige von 5. 6 wird auszuscheiden sein; Winckler hat die Ausscheidung (Forschungen II, 1, S. 165) ausreichend begründet. Für den

1) Oder hat vielleicht schon Ezechiel den Titel, den Gog in dem Mythus führte, nicht mehr verstanden?

Verfasser von 5. 6 war Gog ein Herrscher, in dessen Gefolgschaft sich Völker aus aller Welt befinden; mit 6 sind dann wohl auch die letzten Worte von 9 zu streichen. 38 3-7 besagt, daß Jahwe über Gog, das Haupt von mešek und tubal kommen will und ihn herausführen wird samt seinem gesamten Heerbann. Gog soll sich mit seinem Heere bereit halten, um Jahwes Befehle gewärtig zu sein (ich möchte mit Jahn am Schluß von 7 משמע lesen; משמר ist nicht ganz verständlich). Der Sinn dieser Verse kann nur sein, daß Jahwe baldigst das Angekündigte vollziehen wird. Oder soll Gog bis zum „Ende der Jahre" bereit in Rüstung stehen? Das wäre widersinnig. 8 kann also nicht in einem Atem mit 3-7 gesagt sein; es ist Korrektur eines Späteren, der das Gog-Ereignis in ferne Zukunft verlegt. LXX hat durchweg die 3. Person, „ein Kennzeichen des Glossators, der sich oft um den Zusammenhang nicht kümmert" (Jahn). 9 schließt dann an 7 an und charakterisiert die Art, wie sich Gogs Heranzug vollziehen wird, durch zwei Bilder.

Das Wesentliche von 38 1-9 ist also: Jahwe kündigt dem Gog an, daß er ihn „herausführen" wird, und fordert ihn auf, sich bereit zu halten. Gog führt den Titel „Haupt von mešek und tubal", das ist Muski und Tabal, wie die Landschaften in den Keilschriften heißen (zur Lage vgl. Winckler, Forschungen II, S. 103—137!), und befehligt ein gewaltiges Heer, das wohlgerüstet ist. Eine spätere Auffassung verwandelt dies in eine Gefolgschaft vieler Völker, so 5. 6 und die letzten Worte von 9, die nachhinken; vgl. auch 4.

b) 38 10-16. Zum Text: 11 l. a; b vielleicht Glosse, Erläuterung zu a. 12 l. a, b, c; str. d. 13 l. a; b ist verdorben, Wiederherstellung zweifelhaft, str. c und d. 14 str. a; l. b. 16 תהיה ist zu streichen, es ist veranlaßt durch die vom Vordersatze überhängende Glosse באחרית הימים, die von gleicher Hand wie 38 8 stammt; l. b; str. c.

13 ist „seltsam" (Jahn); der Vers „scheint ausdrücken zu wollen, daß der Zug Gogs die entlegensten Weltenden in Bewegung setzt" (Jahn). Das ist möglich; Smends Erklärung, s. z. St., weist Jahn mit Recht als absurd ab. Vielleicht ist der Vers eine Glosse wie 38 5. 6. 14-16 ist als Frage Jahwes ganz unverständlich; הלא darf aber auch mit „nicht wahr?" über-

setzt werden, was freilich hier auch merkwürdig ist. 10-12 besagt, daß Gog „an jenem Tage", nach dem Zusammenhang an dem Tage, den Jahwe in 3-9 vorgesehen hat, den bösen Entschluß fassen wird, in feindlicher Absicht loszuziehen gegen ein unbefestigtes Land, friedliche Leute, wiederaufgebaute Trümmer, ein aus den Heidenvölkern gesammeltes Volk, das dem Erwerb nachgeht, das auf dem Nabel der Erde wohnt. 14-16 besagt ausdrücklich, daß es das in Sicherheit wohnende Volk Israel ist, gegen welches Gog ziehen wird.

c) 38 17. Zum Text: l. b; str. c; l.? a. Der Ausspruch Jahwes über Gog lautet: „Du bist es, von dem ich in alten Zeiten durch meine Knechte, die Profeten Israels, geredet habe, die in jenen Tagen geweissagt haben, dich über sie zu bringen". Es muß m. E. als kaum glaublich angesehen werden, daß der Profet Ezechiel von andern profetischen Weissagungen mit den Worten redet, wie es hier geschieht: in alten Zeiten haben von Gog Jahwes Knechte, die Profeten Israels, geweissagt! So kann einer, der selbst zu diesen Profeten gehört, nicht sprechen, sondern nur ein lange Zeit Nachgeborner, für den die Epoche der Profeten in weiter Vergangenheit liegt. Der Sinn des Verses kann nur dieser sein: die in 38 1-16 von Gog, Haupt von Mešek und Tubal, ausgesagten Dinge identifiziert ein reflektierender Israelit mit dem Inhalt von israelitischen Profetensprüchen und schließt: das hier genannte Subjekt ist also dieser Gog, Haupt von Mešek und Tubal. Es wird sich nun nicht leugnen lassen, daß diese Identifikation auch Ezechiel vollziehen konnte, wie ja in 38. 39 das Gog-Ereignis als auf Israel bezüglich gedeutet wird. Aber da er es nicht in der Form wie 38 17 gesagt haben kann, so wird man wohl die Reflexion über frühere Profetensprüche in der Weise, wie es 38 17 geschieht, kaum auf ihn zurückführen können.

d) Mit 38 17 gehört aber aufs engste zusammen 38 18-23. Zum Text: 18 str. b; str. ביום בוא bis ישראל als Glosse zu ביום ההוא. 21 l. a-a, str. b (der Text von 18-23 ist auffällig gut erhalten!).

Hier wird nun auf Grund der 38 17 ausgesprochenen Reflexion von dem Tage der Gog-Katastrophe verschiedenes aus israelitischen Profetensprüchen Entnommenes ausgesagt, un-

erfüllte Weissagungen, die der Schreiber von 38 17 gelegentlich der Gog-Katastrophe mit erledigt denkt, wobei ihm freilich entgeht, was Greßmann (s. oben S. 38!) zu 38 20 ganz richtig bemerkt; daß nämlich die Ereignisse in 38 19-22 in die auf Israel zugeschnittene Gog-Katastrophe nicht recht hineinpassen. „An jenem Tage" nämlich (das ist für das Ohr des Israeliten die typische Tag-Jahwesformel!) wird ein furchtbares Erdbeben sein von umfassendem Umfang; es sollen da vor Jahwe „erbeben": die Fische des Meeres, die Vögel des Himmels, die Tiere des Feldes, alles Gewürm, das auf der Erde kriecht, alle Menschen, die auf der Erde sind! Wie das „erbeben" gemeint ist, geht aus 20b hervor: niedergerissen werden sollen die Berge und einstürzen die Felsensteige und zu Boden stürzen jegliche Mauer; bei dieser Revolution in der Natur geht natürlich die Kreatur zugrunde. Aber damit nicht genug; Jahwe will auch noch „alle Schrecken" gegen Gog aufrufen: gegenseitige Vernichtung der Kämpfenden, Pest und Blut, wegschwemmenden Wolkenbruch und Hagelsteine, Feuer- und Schwefelregen. Das ist eine stattliche Reihe von Elementen der israelitischen Tag-Jahwesvorstellung, wie sie Greßmann vorzüglich analysiert hat; sie werden nun hier wie gesagt ohne Rücksicht auf die entstehenden Schwierigkeiten auf die Gog-Katastrophe in ihrer palästinensischen Lokalisierung angewendet.

e) 39 1-5. Zum Text: 1 str. a; l. b; str. נשיא; 2a l.? LXX; b l. והוצאתיך, wie vorgeschlagen; 3 l. a; c l. ולחית; 5 str. o; der ganze Vers ist zu streichen als Dublette zu 4 (dort „auf den Bergen", hier „auf der Oberfläche des Feldes", d. i. auf Flachland) s. Jahn z. St. 39 1-5 enthält den Drohspruch gegen Gog: Jahwe will ihn, wie aus 38 bekannt, heraufführen und auf den Bergen Israels mit seinem gesamten Heerbann vernichten.

f) 39 6-8. Zum Text: 7 l. o-o; 8 o-o LXX ἦκει καὶ γνώσῃ ὅτι ἔσται, gibt guten Sinn, ist vielleicht zu lesen? 39 1-5 redet von dem Vollzug der Gog-Katastrophe in Israels Land, 7 sagt, daß Jahwe „inmitten" seines Volkes seinen heiligen Namen verherrlichen wird; es ist danach kaum anzunehmen, daß 6 ursprünglich von einer Katastrophe außerhalb Israels geredet hat. Nun hat LXX gar nicht magog, sondern gog; außerdem ist gar nicht einzusehen, was das Feuer bei den friedlich

lebenden Inselbewohnern soll. Aber auch, was Jahn aus 6a mit geändertem Text herausliest, wäre recht seltsam kurz ausgedrückt. 6a ist in der überlieferten Form für uns überhaupt unverständlich; was er besagt, steht in 38. 39 ganz isoliert da. Es ist darum das Wahrscheinlichste, daß 6a verdorben ist. Den ursprünglichen Text wiederherzustellen ist unmöglich; der Vers wird nach dem Zusammenhang noch einmal den Gedanken ausgedrückt haben, daß Jahwe den Gog vernichten will, woran sich die allgemeine Formel 7 und der Hinweis 8 schloß, daß dieses Ereignis als „der Tag" zu gelten habe, von dem Jahwe geredet hat; ohne Zweifel wird in diesen Worten die Gog-Katastrophe mit dem „Tag Jahwes" identifiziert, bezw. als der wesentliche Inhalt der Tag-Jahwes-katastrophe bezeichnet.

Die noch übrigen Verse 9-20 setzen die Gog-Katastrophe als geschehen voraus.

g) 9. 10. Zum Text: 9 a-a בערו scheint nach Jahn Glosse zu dem seltenen השיקו zu sein, l. also nur dieses; b l. ורחנית; 10 str. אדני. Die Verse besagen, daß die Einwohner der Städte Israels 7 Jahre lang mit den erbeuteten Waffen Feuer brennen werden.

h) 11-13. Zum Text: 11a l. שָׁם; b l. הָעֲבָרִים vgl. Kr. z. St.; c ebenso, aber c-c ist verdorben; „und sie verstopfen die Mündung des Tales" dürfte ursprünglich sein. 12 ist Dublette zu 13, das zeigt der gleiche Anfang (13 l. a!), und das Reinigen kommt zu früh; es erscheint in 14 und 16 wieder, s. Jahn z. St. 13 l. b; str. c.

Die Verse besagen: Jahwe weist dem Gog einen berühmten Ort in Israel zum Grabmale an, nämlich das Tal גי העברים, welches den Namen „Tal der tosenden Menge Gogs" erhält. An dem Begraben soll sich ganz Israel beteiligen, und es soll ihnen der Tag, an welchem sich Jahwe verherrlicht, ein ruhmvoller sein. Das letztere bezieht sich natürlich nicht auf das Begraben, sondern auf die Gog-Katastrophe überhaupt, sieht also einer abschließenden Bemerkung gleich, die jetzt, nachdem Gog tot und begraben ist, ja auch ganz am Platze ist.

i) Es wird aber 14-16 noch ein weiterer Zug hinzugefügt. Zum Text: 14a l. לִקְבֹּר mit LXX; str. b. 16c-c ist Glosse eines gelehrten Lesers zum Schluß von 15, s. auch Jahn z. St. 14b halte

ich für Zusatz nach 12, das oben gleichfalls als sekundär betrachtet wurde, aus den angegebenen Gründen, aber inhaltlich einen gleichartigen Zug wie 9. 10 berichtet.

Der Inhalt der Verse ist: es werden Männer für dauernd ausgesondert, welche das Land nach den noch übrigen Leichnamen durchwandern, um sie zu begraben und so das Land zu reinigen.

k) Den Abschluß bildet 17-20. Zum Text: 17 zu ändern nach dem Vorschlag von BHK o-o. 18 o-o l. LXX, MT ist nach Am 4 1 gebildet. 20a רֶכֶב bezeichnet an einigen Stellen auch das Gespann des Streitwagens s. G-B[14] z. W.!, also MT (Reit)-pferd und Streitwagenpferd, aber LXX ist wohl vorzuziehen.

In diesen Versen fordert Jahwe die Tierwelt auf, sich an den Leichnamen von Gog und seinem Heer zu sättigen als an einem großen Opfermahle, das Jahwe ihnen zugerichtet hat.

Es ist aus allem der Eindruck zu gewinnen, daß der Verfasser von 38. 39 eine Vorlage benutzt, und daß er diese nicht vollständig mitteilt; besonders deutlich tritt dies in 39 9-16 hervor, vor allem 39 11, wie schon Greßmann ganz richtig hervorhebt. Greßmann hat auch bewiesen, besonders mit Hilfe von 39 11, daß diese Vorlage ursprünglich gar nicht auf Palästina zugeschnitten war. Es ist ganz richtig, daß Ez 38. 39 mythische Elemente enthält, aber die Frage ist, ob und inwieweit die Vorlage des Verfassers von Ez 38. 39 noch ein Mythus war. Greßmann hat Richtlinien zum Verständnis von Ez 38. 39 gegeben; ich möchte im Anschluß an die voraufgehende Analyse dasselbe versuchen.

Auch Winckler geht davon aus, daß der Grundstock von Ez 38. 39 ein Mythus ist, nämlich das Weltschöpfungsepos der Babylonier. Derselbe sei hier auf einen bestimmten geschichtlichen Fall gedeutet und dann noch einmal bearbeitet worden. Ebensowenig wie auf Greßmanns Untersuchung möchte ich auf Wincklers teilweise etwas aphoristische Darstellung im einzelnen eingehen, sondern neben beide meine Beobachtungen stellen.

§ 12. Verwertung der Analyse.

Nach Wincklers Meinung (a. a. O. S. 166) sind Muski und Tabal „natürlich“ nicht der hohe Norden, sondern Völker, die sich der König des hohen Nordens bereits unterworfen hat. Diese Annahme erscheint mir ganz willkürlich; es wäre eine recht merkwürdige Redeweise, die für den „furchtbaren Völkerbesieger aus dem Norden“ mit solcher Zähigkeit die Bezeichnung „Fürst von Mešek und Tubal“ geprägt hätte. Sondern das Subjekt von 38. 39 trägt ganz entschieden keinen andern als den und zwar ganz fest geprägten Titel: „Fürst von Muski und Tabal“, das ist nach Wincklers Lokalisation: Phrygien und Kappadocien, also Inner- und Ost-Kleinasien. Dazu paßt Gomer und Bet-Togarma 38_6 recht gut, wenn schon wir es dort als Einschub betrachten mußten. Wir haben also als Ausgangspunkt die bestimmte Angabe, daß es sich um einen von Palästina aus wie überhaupt für die vorderasiatische Welt nördlichen Herrscher handelt, nämlich Gog, den Fürsten von Muski und Tabal. Von diesem wird in unserm Text gesagt, daß er gegen Palästina, wo die aus dem Exil Zurückgekehrten friedlich leben, einen Zug unternimmt auf Jahwes Anregung und durch Jahwe auf Israels Bergen sein Ende findet. In dieser Darstellung sehen wir uns genötigt die Aussagen als eine spätere Schicht auszuscheiden, welche das in Frage stehende Ereignis in eine ferne Zukunft verschieben. Das ist oben begründet worden. Auch 38_{17} und die daran anschließenden Verse $_{18-23}$ mußten wir einer späteren Bearbeitung zuweisen. In dem dann übrigbleibenden Texte wird, wie sowohl aus 38_{1-7} wie auch $39_{1ff.}$ mit Sicherheit hervorgeht, das Eintreten der Gog-Katastrophe in naher Zukunft in Aussicht genommen. Allerdings in der Zeit, da Israel, aus dem Exil zurückgeführt, wieder im Lande wohnt. Da für Ezechiel dieser Zeitpunkt nicht fern lag, so muß m. E. trotz Greßmann und Winckler die Möglichkeit zugestanden werden, daß der nach Ausscheidung der späteren Schicht zurückbleibende Text von Ezechiel verfaßt sein kann.

Daß Ezechiel, den wir also, wenn auch ohne sichere Beweisbarkeit, als Verfasser betrachten wollen, eine Vorlage

deutet, ergibt sich einerseits aus 39 9-20, andererseits aus 38 10-12 verglichen mit 14ff. mit wünschenswerter Deutlichkeit. Am instruktivsten ist der Vergleich der beiden letztgenannten Stellen. Es sei nun daran erinnert, daß Ezechiel die Erwartung der geschichtlichen Katastrophe über Jerusalem-Juda mit Tag-Jahwesvorstellung zusammenbringt und zweitens auch die von ihm ebenfalls geschichtlich gedachte Katastrophe über Ägypten gelegentlich mit Tag-Jahwesfarben malt. Wir wundern uns darum nicht, wenn er nun hier von der Gog-Katastrophe sagt: das ist der Tag, von dem ich geredet habe. Die psychologische Erklärung ist hier wie dort so einfach, daß sie einer Auseinanderlegung nicht bedarf. Dann sei ferner darauf aufmerksam gemacht, daß der in mehreren Ansätzen ausgeführte Aufbau 38 1-9. 10-16 39 1-8 den Gepflogenheiten des Ezechiel durchaus entspricht. 38 1-9 betrachtet er das Ereignis ganz vom Standpunkte des göttlichen Pragmatismus, 38 10-16 erscheint es psychologisch-geschichtlich vermittelt. Dieser doppelten Ankündigung der Katastrophe folgt dann 39 1ff. die bestimmte Weissagung der Ausführung, in der Form eines Droh-Orakels gegen Gog. Das sind nicht Stücke aus 2 Parallelrezensionen, sondern 3 Akte einer Darstellung. Solche Beobachtungen sprechen m. E. für ezechielische Abfassung des Stückes.

Wenn ersichtlich ist, daß Ezechiel deutet, so fragt sich weiterhin, wie seine Vorlage ausgesehen hat. Es ist klar, daß „Gog, Fürst von Muski und Tabal" zur Vorlage gehört. Der Grundstock der Vorlage dürfte also gewesen sein: Gog, Fürst von Muski und Tabal, zieht gegen die am Nabel der Erde Wohnenden und wird dort mit seinem gesamten Heer vernichtet. Für die Bedeutung und Entstehung dieser mythischen Darstellung verweise ich auf Greßmanns Untersuchungen. Warum der „Nördliche" des Mythus „Gog, Fürst von Muski und Tabal" heißt, wie es in Ezechiels Darstellung der Fall ist, vermag ich ebensowenig wie Greßmann zu erklären; Gog mit dem fraglichen Titel = Alexander der Große, der eben Muski und Tabal erobert hat, scheint mir nach oben angegebenem Grunde unannehmbar. Wir müssen uns damit zufrieden geben, daß wir nicht wissen, wer Gog, Fürst von Muski und Tabal ist und wie er zum Helden des genannten Mythus wird. Es ist nur soviel klar, daß der Titel für einen nördlichen

Herrscher paßt. Aus der Vorlage stammt wohl vor allem 38 10-12 und 39 9-20.

Nehmen wir also einmal an, daß Ezechiel einen solchen Gog-Mythus vorfand, den er, soweit wir aus dem Texte sehen können, vor allem wegen 38 10-12 (hier stellt er neben den Text die Deutung) mit Beziehung auf Israel, Volk und Land, deutete, so fragt sich, warum Ezechiel an dem Gog-Mythus solches Interesse nahm. Da muß zweifellos die Ideenassoziation die gewesen sein, daß sich Ezechiel veranlaßt sah, diesen Gog-Mythus mit dem in Israel vorhandenen Mythus von einem „Nördlichen" in Beziehung zu setzen, und wir haben hier jedenfalls an die Weissagungen zu denken, die Greßmann aufzählt. Daran müssen wir festhalten, auch nachdem wir uns genötigt sahen, 38 17-23 als eine spätere Schicht auszuscheiden.

Dieser Gog soll nun die „Personifikation der Israel feindlichen Weltmacht" sein. Aber ist es wirklich anzunehmen, daß Ezechiel eine derartige Abstraktion vollzogen hat? Wir sehen gerade Ezechiel, echte Profetenart!, hervorragend historisch interessiert; es ist nicht wahrscheinlich, daß er ein solches Schattenbild geschaffen haben sollte. Im Gegenteil scheint es mir, daß er für den unbestimmten „Nördlichen" des Mythus den bestimmten Namen Gog, Fürst von Muski und Tabal als recht willkommen aufnimmt. Nun mag Winckler wohl Recht haben, daß wir bei Gog nicht an den Skythen denken können, der für Ezechiels Zeit nicht in Betracht kam. Aber das offenbar sehr lebhafte persönliche Interesse, das Ez an dem Untergang des Gog nimmt, scheint mir auf jeden Fall darauf hinzudrängen, daß Ezechiel bestimmte geschichtliche Verhältnisse im Auge hat.

Kr. hält es für sicher, daß Ezechiel nicht an die „Chaldäer" gedacht haben kann, und beruft sich auf Kuenen II, S. 290. Allein bei der hier in der vorliegenden Untersuchung gegebenen Analyse des Textes liegt die Sache doch etwas anders, als bei Kuenen. Zwar müssen wir Böhmers verlockende Hypothese in Ztschr. f. w. Th. 1897, S. 321 ff. ablehnen, weil מגג zum ursprünglichen Text nicht gehört. Aber einerseits brauchte Ezechiel nur dem Beispiele Jeremias[1] zu folgen,

1) Vgl. Jer 4 3—6 30 1 13-15. Zur Sache s. z. B. Driver-Rothstein, Einleitung in das AT S. 271 f. und Kuenen, Einleitung II, S. 165 f.

wenn er einen „nördlichen“ Feind mit Babel identifizierte, und andererseits ist es doch in der Tat sehr auffällig, daß Ezechiel gar keine Drohweissagungen gegen Babel hat. Wenn wir unter diesen Umständen in seinem Buche eine Weissagung drohenden Inhaltes finden, die uns geschichtlich unerklärlich ist, so ist es doch wohl die naheliegendste Vermutung, daß Ezechiel hier mit Absicht dunkel redet, weil es ihm seine Lage nicht gestattete, in unverhüllten Worten den Untergang Babels zu verkündigen. Daß die Vernichtung Babels der Befreiung Israels vorausgehen mußte, ist eine unbeweisbare Behauptung. Muß denn Ezechiel die Befreiung Israels aus dem Exil zusammenfallend mit dem Untergange des babylonischen Reiches gedacht haben? Aber gewiß bleibt allerdings dies eine bloße Vermutung, daß Ezechiel im geheimen Babel meinte.

Indes sei dem, wie ihm wolle, „der alttestamentliche Antichrist, dessen Hauptsitz im Norden war, der aber auch vom Süden her seine Hilfstruppen bekam“, dürfte wohl Ezechiels Gog noch nicht sein. Dazu hat man doch zu sehr den Eindruck, daß Ezechiels Gog eine konkrete, geschichtliche Größe ist[1]. Aber allerdings liegt es in den mythischen Zügen von Ez 38. 39, daß Gog, Fürst von Muski und Tabal, bezw. daß „Gog und Magog“ das werden konnte, was es in der Offenbarung des Johannes 20 8 ist. Der dunkelste Punkt der ganzen Gog-Frage, wie die nicht erst uns rätselhafte Figur des „Gog, Fürsten von Mešek und Tubal“ in die alttestamentliche Heilseschatologie kommen konnte, wird auf die oben versuchte Art noch am ehesten aufgeklärt. Alles dies hat allerdings nur für den Interesse, der sich nicht gezwungen sieht, Ez 38. 39 in die Zeit Alexanders des Großen zu versetzen.

Übrigens wäre dann zu erklären, wie die Gog-Weissagung denn in Ezechiels Buch gekommen, und weiterhin, warum der, welcher die Gog-Weissagung verfertigte, sich, und zwar mit recht gutem Erfolge, gemüht hätte, sie in ezechielisches Gewand zu kleiden. Das wären dann neue Probleme, für die aber jedenfalls keine Lösung gefunden werden dürfte.

---

1) Vielleicht ist auch der Gog des Mythus ursprünglich eine geschichtliche Größe.

5. Kapitel. Zu Ez 40—48.

§ 13. Das Problem.

Eine auch nur oberflächliche Betrachtung muß ergeben, daß Ez 40—48 nicht ein einheitlicher, bis ins einzelne wohldisponierter und wohlgeordneter Verfassungsentwurf ist, sondern in der Form, wie es uns vorliegt, ein vielfach brüchiges, kompliziertes Gebilde, das nicht auf einmal konzipiert sein kann, sondern Ergebnis allmählicher Kompositionsarbeit sein muß. Ich nenne nur die Verse, welche deutlich nicht an das Vorhergehende anschließen: 43 13. 18 44 1 45 1. 9. 18. 21 46 4. 8. 11. 12 13. 16. 19 47 13. Wenn man Ez 40—48 verstehen will, so ist es klar, daß man mit diesem Tatbestande der literarischen Beschaffenheit rechnen muß; wie man ihn erklärt, ist eine zweite Frage.

Wie ist die Analyse anzufassen, von wo hat sie auszugehen? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. In 40 2. 4 ist eine Herumführung Ezechiels im gesamten miqdaš beabsichtigt; die Kenntnisse, die er dabei erhält, soll er dem Hause Israel mitteilen. Wir haben also vorerst die Stücke aufzusuchen, in denen die ausgesprochene Absicht zur Ausführung kommt. Dabei fällt sogleich 47 13—48 ganz weg, weil da der in 47 1-12 noch vorhandene Führer plötzlich verschwunden ist. Von dem übrigen gehört unter den in 40 4 angegebenen Plan strenggenommen nur 40—42 46 19—47 12. Der übrigbleibende Abschnitt 43 1—46 18 birgt die eigentlichen und größten Schwierigkeiten der Analyse.

Wenn ich im folgenden eine Analyse von 40—48 zu geben versuche, welche ein Bild der literarischen Komposition dieser Kapitel darstellen will, so möge von vornherein betont sein, daß dabei zunächst einmal an die Verfasserfrage gar nicht gedacht wird. Ob die zu einem so komplizierten Ganzen vereinigten Stücke zum Teil oder ganz von Ezechiel geschrieben und das komplizierte Ganze von Ezechiel selbst so, wie es uns vorliegt, in allmählicher Arbeit komponiert worden ist oder die Authentie einzelner Stücke fraglich erscheinen muß, steht in zweiter Linie. Hier handelt sich's vorerst um möglichste Feststellung des Tatbestandes der literarischen Beschaffenheit.

§ 14. Versuch einer Analyse von 40—48.

Ez 40 ff. soll eine Tempelvision sein. Eine solche treffen wir auch 8—11 an. Wir vergleichen beide, um die Situation von 40 ff. zu verstehen. Das Gesicht 8—11 beginnt damit, daß die Hand Jahwes auf Ezechiel fällt. Nachdem dies geschehen ist, das heißt nachdem die Ekstase eingetreten ist, sieht Ezechiel 2 דמות איש (so ist zu lesen, vgl. BHK zu 2), die Gestalt eines Mannes. Der übrige Teil von 2 ist verdorben, er muß rekonstruiert werden mit Hilfe von 1 27. Dem Sinn nach trifft Jahns Korrektur das Richtige; der Mann wird geschildert: „von seinen Hüften nach unten und von seinen Hüften nach oben wie der Blick von Glanzerz". Dieser Mann kann, wie Jahn ganz mit Recht behauptet, wegen der Identität der Beschreibung mit 1 27 nur Jahwe sein. Er streckt ein Gebilde wie eine Hand aus und faßt Ezechiel bei einer Locke seines Hauptes (so MT, vielleicht besser mit LXX bloß „bei seinem Haupte" zu lesen). Im MT tritt hiernach ein Subjektswechsel ein, der aber weder motiviert, noch vorstellbar ist; Subjekt wird ein artikelloses רוּחַ. Jahn hat jedenfalls recht, wenn er dieses רוח auf Rechnung eines Korrektors setzt, dem es zu anthropopathisch schien, daß Jahwe selbst die Translokation in solcher Form vornimmt; auch an den andern Stellen, wo das artikellose רוח auftritt, bewährt sich Jahns Annahme vortrefflich. So ist es also weiterhin Jahwe selbst, der den Propheten aufhebt zwischen Himmel und Erde und nach Jerusalem zum innern Nordtor (so ist zu lesen, s. Kr. z. St.) bringt. Im Tempel sieht er die Herrlichkeit Jahwes (s. Kr. z. St.). Jahwe zeigt dem Profeten die verschiedenen Fremdkulte im Tempel und führt ihn zu diesem Zwecke in selbsteigner Person herum, vgl. 8 7. 14. 16 11 1 (s. Jahn z. St.). Daß jetzt in dieses ursprüngliche Schema noch weiterer Stoff eingestellt worden ist, kommt hier nicht in Betracht. Jahwe, getrennt von dem k^{e}bod jahwe, führt den Profeten im Tempelbezirk herum.

Ganz genau so ist es auch 40 ff. Auch hier beginnt die Vision damit, daß die Hand Jahwes auf Ezechiel kommt. Er, Jahwe, (nicht „die Hand Jahwes" ist Subjekt, wie Kr. fälschlich annimmt; den Beweis liefert der gleiche Subjektswechsel in 3 22 8 1-3 33 22 37 1) bringt ihn zum Lande Israel und läßt

ihn auf einem sehr hohen Berge nieder, auf dem sich etwas wie der Aufbau einer Stadt befindet (für מנגב ist vielleicht מנגד oder מנגדי zu lesen; doch geht MT auch, vgl. Kr. z. St.). Hier sieht Ezechiel einen Mann, dessen Aussehen wie glänzendes Erz ist. Das kann nur Jahwe sein, wie 8 2 (falsch ist Kr.s Erklärung s. z. St.). Jahwe hat in diesem Falle Meßinstrumente in der Hand; man denke zum Vergleiche etwa an die Situation in Am 7 7. Der Zweck der Meßinstrumente ergibt sich sogleich aus Jahwes Worten; denn er sagt zum Profeten: „Siehe mit deinen Augen und höre mit deinen Ohren und richte deinen Sinn auf alles, was ich dir zeigen werde; denn damit ich es dir zeige, bin ich hierher gekommen (so lese ich mit Jahn, s. auch BHK z. St.), und du sollst es kundtun (so mit LXX) alles, was du sehen wirst, dem Hause Israel". Nun führt Jahwe den Profeten im ganzen miqdaš herum und nimmt selbst die Messungen vor. Am Schlusse von 42 befindet sich Ezechiel am äußeren Osttor. Von da aus sieht er, womit ersichtlicherweise die ganze Führung beschlossen werden soll, wie schließlich noch der ganze Umfang des miqdaš durch Jahwe ausgemessen wird.

Einen Nachtrag zu dieser Beschreibung bildet 46 19-24. Der Abschnitt folgt jetzt unverbunden hinter 46 18. Sucht man Anschluß für die Ortsangabe in 46 19 „und er brachte mich durch den Eingang, der an der Seitenwand des Tores befindlich ist, zu den heiligen Zellen, die den Priestern gehören" (s. BHK z. St.), so wird man zunächst auf 44 4 zurückgreifen. Allein warum sich von der Vorderseite des Hauses aus Ezechiel auf dem 46 19 angegebenen Wege zu den heiligen Zellen begeben sollte, ist nicht erfindlich; „von da gab es einen näheren Weg" (Smend). Nun hat schon Ewald 46 19-24 hinter 42 14 verwiesen. Jahn schließt sich dem an und begründet richtig: „mit מבוא ist offenbar der 42 9 beschriebene Eingang an der Außenseite der Zellen gemeint, welcher vom äußeren Vorhof in die Zellen führte". In 42 15 aber ist anzunehmen, daß Ez, um diese Tür zu sehen, nach dem äußeren Vorhof gegangen ist. Dagegen ist Jahns Textänderung החצר für השער unwahrscheinlich, weil der Ausdruck כתף השער in Ez 40—48 mehrmals mit bestimmter Bedeutung vorkommt. כתף השער allein kann aber unmöglich ursprünglich sein, weil sich

dies weder an 42 14 noch an 44 4 direkt anschließt. Es muß also zweifelhaft bleiben, ob 46 19-24 einmal hinter 42 14 gestanden hat. Sicher hat es dort nicht gestanden, als 47 1-12 an 46 19-24 angefügt wurde; denn danach wäre 42 15ff. nicht mehr gekommen. 46 19-24 hat darum wahrscheinlich überhaupt nie wo anders gestanden als hinter 46 18 und ist einfach ungenau angeschlossen worden.

Die Verse am Ende von 42 sind abschließend. Offenbar wird die in 40 4 bezeichnete Aufgabe als erledigt betrachtet. Das ist also ein Ganzes. Unser Text weiß aber noch von weiterer Führung zu berichten; von den Meßgeräten in der Hand des führenden Jahwe ist dabei allerdings nicht weiter die Rede. 42 15 befindet sich der Profet schon draußen am äußern Osttore (Kr. schließt falsch an; es ist nichts davon gesagt, daß Ezechiel mit dem messenden Jahwe geführt und ans Westtor gelangt ist); die Ortsangabe in 43 1 ist also eigentlich überflüssig; ich vermute, daß 1b Glosse zu אל־השער ist, die in den Text geraten ist (mit dem Stichwort שער, daher in MT zweimal שער). 5 findet sich wieder das artikellose רוח, das ich mit Jahn für späteren Zusatz ansehe. Mit diesem רוח hängt auch 6 zusammen. Die Worte, welche den Mann mit der רוח identifizieren, können nicht ursprünglich sein; denn der Mann ist Jahwe. Jahn nimmt nun an, daß Jahwe inzwischen den Tempel betreten hat; davon ist aber gar nichts gesagt. Es muß also ganz 6 sekundär sein; an 5 schließt 7 an, Jahwe ist von dem k^{e}bod jahwe getrennt und steht in der oben am Anfang vom Profeten beschriebenen äußeren Gestalt nach wie vor mit dem Profeten zusammen. Die folgenden Verse bilden eine Art Programmrede zum Einzug der Herrlichkeit Jahwes in den Tempel. Daran schließt sich 10. 11 ein Auftrag, der zunächst den Inhalt von 40 4 wiederholt bezw. ergänzt, dann aber noch weiteres hinzufügt.

43 11a,2b wird nämlich an den ersten Auftrag, der durch 40—42 gedeckt ist, ganz unvermittelt ein zweiter angeschlossen: „und alle seine chuqqot und alle seine torot tue ihnen kund und schreibe auf vor ihren Augen, und sie sollen alle seine torot und alle seine chuqqot beobachten und sie ausführen". Mit diesen Satzungen und Bestimmungen des Hauses können nur die das Haus betreffenden gemeint sein, also die

Kultusordnungen. Ist nun 43 1-11 als Krönung von 40—42 sehr wohl verständlich, so kommt dieser neue Auftrag gänzlich unerwartet. Er ist auch so unvermittelt an den ersten angeschlossen, daß es wahrscheinlich erscheinen muß, 11 a,b ist an 43 1-11 a,α später angefügt. Denn während 43 1-11 a,α das sanktioniert, was Ezechiel 40—42 bereits niedergeschrieben hat — so liegt es doch, wenn wir uns Ezechiel als Verfasser des literarischen Erzeugnisses denken —, bezw. den Auftrag am Anfang mit bestimmter Abzweckung wiederholt, so bringt 11 a,b etwas ganz neues herein. Allein dies Neue wird 44 4. 5 ebenfalls, und zwar wohleingeleitet und vermittelt, eingeführt. Wir glauben darum annehmen zu müssen, daß 11 α,b nach 44 4. 5 gebildet und es vorausnehmend hier, an 11 a,α, wenig geschickt angeschoben ist, vermutlich nicht vom Verfasser von 44 4 ff.

Anschlußlos folgt 43 12, eine Einzelbestimmung, die wir als Zusatz, nicht zum ursprünglichen Schema gehörig, ansehen müssen. Gleicherweise muß das gänzlich anschlußlose folgende Stück als Zusatz angesehen werden 43 13-17. Das gilt dann natürlich auch für 18-27, wo die Eingangsformel, falls nicht eine Vermittlungsformel wie „sprich zu dem Hause Israel“ (vgl. 44 6) eingeschoben wird, bedenklich aus der Rolle fällt (Jahwe führt selbst!).

Mit 44 1 tritt wieder der führende Jahwe auf. Die Verordnung, das äußere Osttor betreffend, die er dem Profeten gibt, schließt sich ganz gut an 43 1-11 an; denn die Verordnung ist dadurch notwendig geworden, daß Jahwes Herrlichkeit dort seinen Einzug nahm. Allein 44 1-3 ist eng verwandt mit 46 1-3. 8-10. 12, welche Verse dort eingearbeit sind in einen andern Text, und wird wohl auch hier eingearbeitet sein, und die ursprüngliche Fortsetzung von 43 1-11 wird also erst 44 4 gebildet haben. 44 4 wird der Profet durch das innere Nordtor vor die Front des Tempelhauses gebracht; er sieht hier, wie die Herrlichkeit Jahwes das Haus (s. BHK z. St.) erfüllt und fällt nieder auf sein Angesicht. Dann spricht Jahwe zu ihm: „Menschensohn, nimm dir zu Herzen und sieh mit deinen Augen und höre mit deinen Ohren auf alles, was ich mit dir sprechen werde betreffs aller chuqqot des Hauses Jahwe und betreffs aller seiner torot“. Daraus geht hervor, daß, wie in 40—42, auch weiterhin dem Profeten ad oculos demonstriert

werden soll, das heißt wohl hier, daß Jahwe mit der Angabe der Bestimmungen vom äußern Bild des Tempels als Bauwerk ausgehen will. Dies will wohl auch der Schluß von 5 besagen: „und nimm dir zu Herzen, was anbetrifft (vgl. G.-K. 119^{u}) das Betreten des Hauses (vgl. 26 10) auf allen Zugängen (vgl. G.-B.^{14} sub מוצא 2.) des miqdaš“.

Dem entspricht nun auch durchaus das Folgende, 44 6-19. Es muß als außerordentlich geschickt bezeichnet werden, daß Ezechiel auf so plastische Art die Bestimmungen über das Kult-Personal einzuführen verstanden hat. Es ist nun völlig deutlich, daß 44 5 auf 40 4 blickt; ein jenem entsprechender Auftrag leitet den 2. Teil der Tempelvision ein. Dieser aber zerfällt wiederum in 2 Teile. Denn 45 9 blickt auf 44 6. Ezechiel hat dem so geschickt eingeführten, in den Rahmen der Tempelvision eingefügten Abschnitt über das Kultpersonal einen zweiten angeschlossen, der sich auf den Fürsten bezieht und nicht in gleicher Weise in den Rahmen eingefügt ist.

Der erste Teil der Ausführung von 44 5 beginnt, an das Haus Israel gerichtet, mit dem Gebot der Ausscheidung der Heiden aus dem Kultpersonal und der Leviten aus dem Priestertum. Beides fällt durchaus unter das למביא הברית. 44 18 bringt ohne verbindendes ו Einzelbestimmungen in Ausführung von 17; sie sind durch 17 und 19 eigentlich nicht gefordert und vielleicht als Zusatz anzusehen, da sie auch den Anschluß von 19 an 17^{b} unterbrechen. Daran sind nun 20-31 eine Anzahl Einzelbestimmungen angeschlossen, die Priester betreffend, von denen ja allerdings in 6-19 die Rede war. Da dieselben aus dem Rahmen, der in 44 1-19 festgehalten ist, herausfallen, so fragt sich's, ob sie der gleichen Schicht wie 44 1-19 zugehören. Eine Sicherheit haben wir jedenfalls nicht; denn 20-31 nimmt sich wie eine etwas bunte Sammlung aus, deren Inhalt ja zu dem in 44 6-19 behandelten Kardinalpunkt in weiter keiner Beziehung steht, als daß eben auch von den Priestern die Rede ist. Als Glosse nach Lev 15 13. 28 und Num 19 11ff ist wegen des Wechsels der Person 26. 27 auszuscheiden; außerdem auch 25, wenn man im Anfang mit MT 3. sing. liest, nicht mit LXX 3. plur. (das kann erleichternde Korrektur sein); die Bestimmung müßte hier an anderer Stelle, jedenfalls vor 23. 24 stehen. Zusatz ist offenbar auch 31.

45 1-8 ist ohne jeden Zusammenhang nach hinten und vorn (letzteres wenn man von 8 „damit meine Fürsten nicht weiterhin mein Volk bedrücken" absieht, einer Phrase, die samt den folgenden Worten durch nichts motiviert ist als dadurch, daß sie dem Einschub an 9 Anschluß schafft, welch letzteres durch die Korrespondenz mit 44 6 als ursprünglich gedeckt ist) von der Verteilung des Grundbesitzes die Rede. Es ist deutlich, daß diese Verse nicht der ursprünglichen Konzeption angehören können.

Dagegen schließt nun 45 9 an 44 6ff. an. Da es sich nach 44 5 bezw. 43 11 überhaupt um die chuqqot und torot des Hauses Jahwes, also um die Kultusordnungen handeln soll, so ist zu erwarten, wenn vom Fürsten die Rede ist, daß dann seine Rechte und Aufgaben den Tempel bezw. den Kultus betreffend auseinandergesetzt werden. Das ist nun wirklich in 45 10ff. zum Teil der Fall, aber so wie 45 10—46 18 vorliegt, bietet die Analyse des Abschnittes die größten Schwierigkeiten. Es besteht von jeher begründeter Verdacht, daß die textlichen Schwierigkeiten von Ez 40—48 zum Teil auf absichtliche Entstellungen des Textes zurückzuführen sind, welche in dem eigentümlichen Verhältnis Ezechiels zur priesterlichen Gesetzgebung in P ihren Grund haben. Es liegt natürlich nahe, daß, wenn dieses Bestreben zu bemerken ist, das Verhältnis des Ezechiel zu P durch Textänderungen zu verschieben, auch größere Eingriffe in den ursprünglichen Text stattgefunden haben können. Diese Möglichkeit gewinnt gegenüber dem komplizierten Stück 45 10—46 18 sehr an Wahrscheinlichkeit.

45 9 wendet sich die Rede an „die Fürsten" Israels; sie sollen Gewalt und Bedrückung beseitigen, Recht und Gerechtigkeit üben und das Volk von ihren Räubereien befreien. Der Anschluß von 45 9 muß selbstverständlich, wenn es irgendwie zu der gleichen Schicht wie 44 1-19 gehören soll, etwas anders gelautet haben; denn so wie jetzt ist 45 9ff. nur durch eine allgemeine Formel als Wort Jahwes gekennzeichnet, welche der Situation von 44 1ff. nicht entspricht. Die Forderung von richtigem Gewicht und Hohlmaß 10 paßt zu 9; daran sind Angaben über Währungszahlen angeschlossen 11. 12, über deren ursprüngliche Zugehörigkeit zum Text sich nichts sagen läßt.

Das Subjekt von 45 9. 10 kehrt nun im folgenden überhaupt nicht wieder. Von 17 ab ist von „dem Fürsten“ in der 3. Person die Rede. Es geht daraus hervor, daß hinter 45 10 ein Stück des ursprünglichen Textes ausgebrochen sein muß.

Zunächst ist klar, daß 45 13 nicht die Fortsetzung von 45 12 oder 10 sein kann, denn es wird ein ganz neues Subjekt eingeführt; wir müssen raten, daß die angeredeten „ihr“ das Volk sind; 13-15 wird die Hebe des Volkes namhaft gemacht. Daß die in 13-15 angegebene Hebe für den Fürsten bestimmt sein soll, erfahren wir aber auch erst 16; der mit 13-15 nicht durch ו verbundene Vers scheint übrigens Glosse zu sein. Es fragt sich, ob 13-15 so gemeint ist, daß die Hebe an den Fürsten gegeben werden soll; es sieht nach 15^b nicht so aus, wonach man annehmen muß, daß die für Kultuszwecke bestimmte Abgabe an die Priester entrichtet wird. Allein 17 ist ja dann von den kultischen Verpflichtungen des Fürsten die Rede; jetzt sieht es nach 16 so aus, als ob der Fürst „von den angeführten Steuern die Opfer zu bestreiten hat“. Bei der dargelegten Beschaffenheit des Textes 13-17 muß es sehr zweifelhaft erscheinen, ob der von Kr. und auch sonst mit Recht aus dem jetzigen Texte herausgelesene Sinn ursprünglich in der Stelle enthalten war. Das Wahrscheinliche ist, daß 17^a das Primäre ist, die Opferverpflichtung des Fürsten, 45 13-15 das Sekundäre, die Kultussteuer des Volkes, beides nachträglich durch den Verfasser von 16 in die jetzige Beziehung gebracht.

Es folgt 17^a eine Angabe über die Opferverpflichtung des Fürsten; ihm liegt ob: Brandopfer, Speisopfer, Trankopfer an den Festen, Neumonden und Sabbaten, zusammenfassend: bei allen Festzeiten des Hauses Israel (lies MT, nicht LXX, deren ו keinen Sinn hat). Darauf folgt 17^b eine zweite, andere Aufzählung von Opfern, die offenbar neben 17^a keinen Platz hat; sie muß Glosse sein. 17^a findet in Teilen des folgenden Textes seine nähere Ausführung; es werden nämlich die Opferverpflichtungen des Fürsten angegeben im einzelnen: a) 21-24 für Passah-Massot b) 25 für den chag im Herbst c) 46 1-7 für Sabbate und Neumonde. Es dürfte methodisch richtig sein, in diesen Abschnitten, welche die Ausführung zu 17^a bieten, die ursprüngliche Fortsetzung von 45 17^a zu sehen.

Darein ist eingearbeitet: a) Bestimmung über die Opfer

an den beiden Sühntagen 45 18-20; 18 und 20 in MT 2. sing., in LXX 2. plur., 19 Subjekt der Priester, das ist, wenn man unbefangen liest, der amtierende Priester; der Subjektswechsel ist durch die Sache bedingt. b) Offenbar von gleicher Hand stammt die Bestimmung über das Tamid-Opfer 46 13-15; auch hier hat MT 2. sing. c) 46 11 eine versprengte Angabe über die mincha an den Festen. Die 2. sing. in 45 18-20 hält Jahn für tendenziöse Korrektur, mit dem Zweck, das Opfern für Ezechiel als Priester zu reservieren; dann müßte aber Ezechiel wohl auch 19 Subjekt sein, und außerdem fragt sich's, ob Ez Priester war. Die 2. sing. in 46 13-15 halten Wellhausen, Smend, Jahn für tendenziöse Korrektur aus der 3. sing.; vgl. Jahn z. St. Viel näher liegt es, das „du" in beiden Fällen mit dem in 43 18-27 zusammenzustellen; dort bemerkt Smend: „Die Anrede richtet sich an Ezechiel, der hier wie Moses Repräsentant des Volks und sogar der Priester ist". In dieser Beobachtung liegt ein ganz richtiges Moment; aber 43 18-27 ist, wie 45 18-20 und 46 13-15, im jetzigen Zusammenhang anschlußlos, und in Wirklichkeit ist das „du" m. E. noch etwas anders zu erklären: die Stücke entsprechen in der Form völlig den P-Texten mit mosaischer Einkleidung. Sie sind allem Anschein nach aus einer P-Schicht ohne Änderung der zur Einkleidung gehörigen Person der Verbalform einfach in den jetzigen Zusammenhang eingestellt worden. Wie 46 11 herein und an diese Stelle gekommen ist, entzieht sich der Erklärung. In allen drei genannten Stellen ist vom Fürsten nicht die Rede.

Weiterhin sind gleichfalls eingearbeitet: Bestimmungen, die Benutzung des innern Osttores betreffend, und zwar durch Fürst und Volk; sie stehen zu beiden Seiten von 46 4-7 verteilt, nämlich 46 1-3 und 8-10 und 12, 12 durch den Einschub von 11 von 10 abgetrennt.

Schließlich steht am Ende des ganzen Abschnitts 46 16-18 noch eine Bestimmung, die Einschränkung der Lehnsherrnrechte des Fürsten betreffend.

Ein Überblick über die Analyse zeigt nunmehr folgendes Bild: 1. Eine erste Schicht umfaßt zunächst: A 1 40—42, A 2 43 1-11a. Dazu gehören inhaltlich die Zusätze A z 1 46 19-24, A z 2 47 1-12. 2. Zu 40—43 11a bildet wohl die direkte Fortsetzung B 44 4-19. Daran angeschlossen die Zusätze B z 44 20-31.

3. Als direkte Fortsetzung von 44 6-19 können wir nur C 45 9-10 mit Sicherheit bezeichnen. Daran angeschlossen die Zusätze C z 45 11. 12. 4. Im folgenden dürfen wir als Grundstock ansehen D a 45 17a. 21-24. 25. 46 4-7. Darin ist eingearbeitet, wenigstens zum Teil vom Fürsten handelnd: D b 46 1-3. 8-10. 12, wozu wohl auch 44 1-3 gehört. 5. In D a ist ferner eingearbeitet D a z 1 45 18-20. 46 13-15, D a z 2 46 11, und D a vorgeschoben ist wohl D a z 3 45 13-15 (+ 16). 6. Einen Nachtrag zu dem Abschnitt vom Fürsten bildet D c 46 16-18. 7. Einen Zusatz zu A bildet wohl Z 1 43 13-17 und das daran angeschlossene Z 2 43 18-27. Ganz isoliert steht Z 3 45 1-8. Damit gehört nach Form und Inhalt zusammen Z 4 47 13—48.

§ 15. Bemerkungen zur Verfasserfrage.

Die in § 14 vorgenommene Analyse versucht einen Einblick in die Struktur und Entstehungsgeschichte von Ez 40—48 zu geben. Diese Bemühung ist, wie schon oben betont wurde, zunächst ganz unabhängig von der Verfasserfrage. Ist aber wirklich Ez 40—48 ein so kompliziertes Gebilde, wie die Analyse zeigt, so sind wir doch nunmehr genötigt, zu der Frage Stellung zu nehmen: was ergibt die Analyse von Ez 40—48 für die ezechielische Abfassung dieser Kapitel?

Hierbei kann es sich natürlicherweise nur um die Feststellung gewisser methodischer Gesichtspunkte handeln, die aber doch, falls die in § 14 dargebotene Analyse wirklich Tatbestände angibt, von beträchtlicher Bedeutung für die weitere Untersuchung von 40—48 sein müssen. Denn es muß von vornherein zweifelhaft erscheinen, daß ein Objekt von der literarischen Beschaffenheit wie Ez 40—48 Werk einer Hand sei, die dasselbe in langer Flickarbeit zusammengestellt hätte. Und die Sache wird dadurch noch besonders schwierig, daß wir für große Strecken von 40—48 in 1—39 absolut nichts Form- oder Stoffverwandtes finden. Ganz abgesehen von dem Befund der Analyse, ist es uns in sehr vieler Hinsicht überhaupt ein Rätsel, wie der Verfasser von Ez 1—39 zugleich 40—48 schreiben konnte; nur ist diese und manche andere das Buch Ez betreffende Frage insgemein unbeachtet geblieben über dem Interesse am Verhältnis von 40—48 zum Priester-Kodex. Dieses einseitige Interesse war so stark, daß man zumeist dem Ver-

fasser von Ez 1—39 die nötige Beachtung versagt hat. Über der Vergleichung der einzelnen in 40—48 enthaltenen Gesetzesbestimmungen ist es anscheinend auch vergessen worden, nach der literarischen Einheit des Ganzen zu fragen, bevor man seine Teilchen wie schön aneinandergereihte Paragraphen eines Gesetzes-Kodex betrachtete und benutzte. Und doch ist jenes offenbar von fundamentaler Wichtigkeit.

Nun ist zwar jene Handhabung der literarischen Analytik unrichtig, welche an das Objekt den Idealmaßstab absoluter formeller und materieller Lückenlosigkeit anlegt, und es entzieht sich bis zu einem gewissen Grade unserem Urteile, zu entscheiden, inwieweit ein Schriftsteller bei redaktioneller Weiterarbeit sein eigenes Produkt durch Streichungen und Erweiterungen verändert haben kann. Wir müssen sogar die Möglichkeit immer mit in den Kauf nehmen, daß der Verfasser als Redaktor in sein eigenes Werk Unebenheiten, Inkonsequenzen, Einschübe, welche der Grundidee und dem ursprünglichen Schema der Anlage zuwiderlaufen, hereinbringt. Auf jeden Fall aber haben wir solche Stellen mit Vorsicht und Mißtrauen zu behandeln, zumal dann, wenn sich den formellen Bedenken sachliche beigesellen. Eine sichere Entscheidung kann am Ende nur die Untersuchung des Inhalts herbeiführen, vor allem die Vergleichung desselben mit sicher echtem Gute des Verfassers; doch macht erfahrungsgemäß die Eigenart des Stoffes die Entscheidung in vielen Fällen unmöglich, auch spielt das, leider methodisch ungreifbare, ästhetische Urteil herein.

Trotz dieser Sachlage scheint mir aus dem Ergebnis der Analyse die nachstehende Stellungnahme gegenüber Ez 40—48 mit hinreichender methodischer Sicherheit zu folgen. a) Über die ezechielische Abfassung der Tempelvision selbst kann kein Zweifel sein; die Echtheit ergibt sich aus der Vergleichung mit 8—11 und parallelen Stellen von 1—39. Einheitlich ist zunächst 40—43 11^a, wozu wir wegen der formellen Gleichheit auf 46 19-24 47 1-12 ziehen[1]. b) An diesen ersten Teil reiht sich ein zweiter 44 4-19, der dem Rahmen der Tempelvision eben-

1) Zu 47 1-12 s. Greßmann S. 225 f. Trotz der formellen Gleichartigkeit halte ich allerdings den phantastischen Abschnitt für schwerlich ezechielisch. Denn 40 bis 46, soweit bei meiner Analyse sicher ezechielisch, ist durchaus realistisch und ignoriert nicht die Wirklichkeit.

falls eingepaßt ist und als die Fortsetzung von 40—43 $_{11^a}$ von gleicher Hand angesehen werden muß. c) 45 $_{9-10}$ bildet den Anfang eines dem Abschnitt 44 $_{6-19}$ entsprechen sollenden Stückes, der soviel wir sehen können, von den kultischen Rechten und Pflichten des „Fürsten“ handeln soll. Die mit 45 $_{9-10}$ beginnende Rede ist anscheinend hinter 45 $_{10}$ abgebrochen; doch glauben wir, trotz formeller Schwierigkeiten, wenigstens Teile dieser zweiten Hälfte des zweiten Abschnitts der Tempelvision in 45 $_{17^a. 21-25.}$ 46 $_{4-7}$ erkennen zu müssen. d) Mit Wahrscheinlichkeit sind dem Ezechiel noch die weiteren vom Fürsten handelnden Stellen zuzuweisen: 46 $_{1-3. 8-10. 12}$ nebst 44 $_{1-3}$, dazu vielleicht auch 46 $_{16-18}$. e) Fraglich ist die ezechielische Abfassung von 44 $_{20-31.}$ 45 $_{11. 12}$. f) Als sehr zweifelhaft muß es bezeichnet werden, daß Ezechiel selbst die Stücke 43 $_{13-17. 18-27.}$ 45 $_{13-15}$ $_{(16).}$ $_{18-20.}$ 46 $_{13-15.}$ 46 $_{11}$ eingefügt habe. g) Auch betreffs 45 $_{1-8.}$ 47 $_{13}$—48 fehlt uns jede Sicherheit.

Dies scheint mir die Sachlage zu sein, welche sich aus der Analyse von 40—48 ergibt. Vielleicht könnte es erscheinen, als ob die Folgerungen aus dem Tatbestand der Analyse zu vorsichtig und zu wenig bestimmt gezogen wären. Allein aus dem folgenden Grunde ist möglichste Zurückhaltung geboten. Wenn sich Ezechiel vorgenommen hatte, im Rahmen einer Tempelvision chuqqot und torot des Hauses Jahwes vorzutragen, so war dies eine schwierige Aufgabe für den Schriftsteller. Wir sehen, wie Ezechiel mit diesem Problem gekämpft hat. Teilweise, wie ersichtlich, mit Erfolg. Aber wohl eben nur teilweise, und darum ist die Möglichkeit nicht abzulehnen, daß er sein Manuskript schließlich noch mit anderem Stoff belud, der mit dem Rahmen nur in schlechter oder in gar keiner Verbindung stand, bezw. dessen Eingliederung ihm mißlang oder von ihm unterlassen wurde. Denn sicherlich hat es ihm beim Inhalte dieser Tempelvision recht sehr an der Sache gelegen. Ez 40 ff. hat nur dann Sinn, wenn man annimmt, daß es dem Profeten darauf ankam, die Gesetzesbestimmungen, die er im Rahmen der Tempelvision gab, zur Geltung zu bringen, durch das Gewicht seiner profetischen Autorität sanktioniert in die Wirklichkeit einzuführen. Gegenüber solchen sachlichen Gesichtspunkten konnten, das wird man wohl behaupten dürfen, unter Umständen formelle Bedenken zurückstehen.

Dem mit alledem gekennzeichneten Tatbestande dürfte m. E. die Beurteilung S. 59—60 entsprechen. Ob und inwieweit Untersuchungen des Inhaltes fernerhin die durch die Analyse geschaffene Sachlage in positiver Weise zu verändern vermögen werden, dies darzulegen kann hier nicht die Aufgabe sein. Sollte es sich aber bestätigen, daß z. B. die unter 4 f) genannten Stücke nicht als ezechielisch angesehen werden können, so stehen wir der höchst interessanten Tatsache gegenüber, daß wir aus den Zeiten, da sich der Priester-Kodex konsolidierte, auch außer dem Zeugnis Ezechiels Material an gesetzlichen Bestimmungen besitzen, das von den in P kodifizierten Gesetzen abweicht. Vor allem aber müßte das Urteil über das Verhältnis Ezechiels zum Priesterkodex nicht unwichtige Modifikationen erfahren; das ist ohne weiteres zu ersehen, wenn man nur die unter 4 f) genannten Stücke ansieht und die Probleme überdenkt, die sich an diese Verse knüpfen.

§ 16. Schlußbemerkungen zur Analyse.

In der vorstehenden Analyse des Buches Ezechiel ist versucht worden, den Sachverhalt der Beschaffenheit dieser Profetenschrift als „Buch", als literarischen Erzeugnisses zu ermitteln. Wir konnten davon ausgehen, daß das Buch Ezechiel zunächst in eine Reihe größerer Abschnitte zerfällt, und wir vermochten in dieser Einrichtung und Anordnung des Buches kaum ein besonderes Raffinement zu erkennen, welches von vornherein Ez seinem literarischen Charakter nach von Jes und Jer weit abrückte. Denn auch Jes und Jer stellen sich im wesentlichen als Sammlung von Einzelsammlungen dar.

Wir hatten nun weiterhin die Komposition der Einzelsammlungen zu untersuchen. Dabei kamen wir, um mit dem letzten Abschnitte zu beginnen, für 40—48 zu dem Ergebnisse, daß die großangelegte Tempelvision allem Anschein nach allmählicher Ausarbeitung und redaktioneller Weiterbildung des Ezechiel ihre Entstehung verdankt, aber nicht in ihrem ganzen Umfange Eigentum Ezechiels ist, also nicht in der uns überlieferten Gestalt ganz von Ezechiel herrührt; wir müssen auch, wenn wir das Ganze überblicken, 40—48 für sich beurteilen,

das liegt in der Eigenart seines Inhalts, die in besonderem Maße die Wahrscheinlichkeit späterer Bearbeitung nahelegt.

Aber auch betreffs 1—39 erhebt sich angesichts der vorliegenden Analyse, sofern dieselbe wirklich dem Tatbestande nahe kommt, öfters ernstlich die Frage, ob einzelne Abschnitte von Ezechiel selbst verfaßt bezw. so geordnet sind, wie wir sie überliefert erhalten haben. Denn innerhalb der einzelnen Hauptteile sind uns mehrfach Stücke entgegengetreten, die, wo sie jetzt stehen, als isoliert oder versprengt angesehen werden müssen, und es sind uns Abschnitte begegnet, die wir aus formellen — weil sie Zueinandergehöriges auseinanderreißen oder Zusammenhänge stören — oder sachlichen Gründen nicht für ezechielisch halten können. Überblicken wir im Geiste alles Einzelne, so ist ohne weiteres klar, daß wir Ez nicht als ein irgendwie zu einem Zeitpunkte verfaßtes Buch ansehen können, sondern als ein allmählich entstandenes Sammelwerk, an dem der Sammler noch weiter redaktionell arbeitete. Der Sammler? Wir haben wahrscheinlich zu machen versucht, daß gegen die im wesentlichen ezechielische Verfasserschaft des Buches nichts einzuwenden ist, daß wir einen andern „Redaktor" des Buches als den Profeten selbst nicht anzunehmen brauchen. Freilich wird man auch sagen dürfen, daß wohl dies und jenes Auffällige durch dritte Hand veranlaßt sein mag, auch abgesehen von den wenigen nicht ezechielischen Stücken. Doch sind diese Stellen, wie sich gezeigt hat, nicht so zahlreich; sie mit Sicherheit herauszuheben ist ganz unmöglich, da die Forderung logischer und formeller Korrektheit und Lückenlosigkeit stets nur mit großer Vorsicht als literarkritisches Prinzip verwendet werden darf. Eine vollständige Analyse des Buches kann nur in einem vollständigen Kommentar gegeben werden. Die hier gegebene Analyse hält sich im wesentlichen im Rahmen eines Entwurfs, der vor allem einen bestimmten Gesamteindruck erzielen will. Da läßt uns nun die Analyse Ez 1—39 zum größten Teil als eine Sammlung von lauter relativ kleinen selbständigen Stücken erkennen, die nur hier und da zu kleineren Sondersammlungen und Gruppen innerhalb der großen Hauptabschnitte zusammengestellt sind, meistens aber nicht. Nur in wenigen Fällen ist ein Stück mit Beziehung auf ein anderes

und in Anlehnung an es geschrieben; die meisten Stücke sind in sich abgeschlossen und selbständig. Das ist also im wesentlichen nicht anders als bei Jes und Jer. Allerdings merken wir dem Buche die redaktionelle Weiterarbeit des Ezechiel selbst an vielen Stellen an. Das tut aber der selbständigen Entstehung und Geltung der einzelnen Stücke keinen Eintrag. Sie sind je und dann zu ihrer Zeit aus äußeren oder inneren Anlässen entstanden und, was einem unbefangenen Urteil von vorn herein als das einzig Natürliche erscheinen muß, je und dann zu ihrer Zeit von dem Profeten praktisch, öffentlich verwendet worden. Nur dann gewinnt das, was er predigt, und das, was er über sein Amt und gelegentlich über seine Wirksamkeit sagt und denkt, Sinn und Verstand. In welcher Form Ezechiel das, was er zu sagen hatte, zur Kenntnis derer gebracht hat, denen er es zu sagen hatte, läßt sich nach Art der Stücke und Stückchen, die uns die Analyse zeigt, gar nicht so ohne weiteres und mit kategorischer Urteilssicherheit bestimmen; zum Teil ist es bei Jes und Jer nicht anders. Und ebenso wenig steht uns ein sicheres Urteil über das Verhältnis, das zeitliche, sachliche und formelle, der uns überlieferten Stücke zu den öffentlichen Äußerungen des Profeten zu, deren Niederschlag oder Vorlage sie bildeten; auch dies hat Ezechiel mit Jesaias und Jeremias gemein.

Zweiter Teil.

Zum Verständnis des Profeten Ezechiel und seiner Predigt.

Studien zu Ez 1—39.

I. Der Profet.

1. Kapitel. Die Aussagen Ezechiels über Entstehung und Inhalt seines Berufsbewußtseins.

§ 17. Die Berufungsvision.

Ezechiel erzählt, wie er seine Berufung in einer großartigen Vision erhielt, die mit in mehreren Absätzen verlaufender Audition verbunden war. 1—3 15 zeigt uns, ganz abgesehen von der so oder so zu denkenden psychologischen Vermittlung des hier Erzählten, was Ezechiel hinsichtlich Entstehung und Inhalt seines Berufsbewußtseins erlebt hat.

Der erste Auftrag, die Ankündigung seiner Sendung, erfolgt 2 3-7. Zu dem בית מרי, dem Haus Israel, wird Ezechiel gesandt, den Empörern, die sich samt ihren Vätern gegen Jahwe aufgelehnt haben, von jeher bis heute. Es ist wirklich Jahwe, der ihn mit der Sendung betraut. Seine Aufgabe ist: „Du sollst zu ihnen sprechen כה אמר י'". Ezechiel soll also der Sprecher Gottes zum Hause Israel sein, der ihm Jahwes Wort verkündigt, welches seinen Willen ausdrückt, seine Absichten offenbart. Er soll dem Volke sagen, was Jahwe tun wird. Unheil hat Jahwe vor. Er will es aber nicht hereinbrechen lassen, ohne daß Israel gewarnt wäre. Mögen sie nun hören oder mögen sie's unterlassen (oder LXX: sich fürchten) — letzteres ist zu befürchten, weil sie ein בית מרי sind —, jedenfalls sollen sie dann wissen, daß ein Profet, Jahwes

Sprecher, in ihrer Mitte gewesen ist; also dies wenigstens wird durch Ezechiels Predigt erreicht, mögen sie sich zu ihr stellen wie sie wollen — hier tritt gleich zu Anfang Ezechiels einseitig theozentrisches Interesse in die Erscheinung! Es kann auch sein, daß sie den Propheten mit offner, seine Person bedrohender Feindseligkeit belohnen werden; davor soll sich der nicht fürchten, der in Jahwes Auftrag Jahwes Worte redet.

Was hat Jahwe dem Haus Israel zu sagen? Das erlebt Ezechiel in einer Vision von merkwürdiger Plastik 2 8—3 3. Er bekommt eine Buchrolle zu essen — solches widerfährt dem Propheten, der bereits Prophetenschriften in Händen hat und benutzt! —, die auf beiden Seiten, nicht wie gewöhnlich auf einer, beschrieben ist. Was darauf steht, ist 2 10: הֶגֶה, קִינָה und נְהִי (so ist zu lesen, s. BHK). Die Rolle enthält also in ihrem ganzen Umfange solche Ankündigungen, die Klagen und Seufzer veranlassen müssen. Das Essen der Rolle betrachtet Ezechiel als die grundlegende Inspiration für sein Berufswirken. Merkwürdig ist die Angabe am Schluß von 3 3; zu vergleichen ist Jer 15 16 (s. z. B. Davidson zu Ez 3 3 S. 17 f.).

3 4-9 kommt die Aufforderung an den Propheten sich aufzumachen, und es wird hier noch entschiedener als in 2 3-7 mit dem Mißerfolg seiner Predigt gerechnet. Und doch ist seine Sendung zu Israel nicht eine Sendung zu wälschsprechendem Volke; sie können ihn wahrlich sehr wohl verstehen, wenn sie nur wollen. Sie sind aber schlimmer als die Wälschsprechenden; die würden trotz der Schwierigkeit der Verständigung den Inhalt der Predigt des Jahwe-Propheten sich zu Herzen nehmen. Verstockt, hartstirnig sind die vom Hause Israel; darum will Jahwe auch des Propheten Stirn hart machen wie Demant: er soll ihnen das Unheil ohne Furcht in aller rücksichtslosen Schärfe predigen. Nun ist Ezechiel genügend gerüstet; mit einer Wiederholung seines Auftrags wird er definitiv entsendet. Darauf wird das Ende der Vision geschildert (zu 12-14 s. Jahn und unten).

Das Buch Ezechiel enthält nun nicht nur Worte, deren Inhalt Klagen und Geseufze erregen müßte. Das kann man für die Zeit nach 586 ohne weiteres begreiflich finden; denn Gegenstand der Unheilspredigt Ezechiels ist die Katastrophe über Jerusalem-Juda, die 586 ihren Abschluß fand. Dieses

Ereignis betraf zwar zunächst nur die in Palästina zurückgebliebenen Volksteile, ging aber auch die Exilierten von 597 an. Hatten sie in dem Ereignis von 597 allerdings eine empfindliche Schwächung sehen müssen, so erlebten sie doch erst 586 die Vernichtung von Juda als Volk und Staat. In diesem Sinne war die Katastrophe von 586 eine radikale, und so hat sie Ezechiel auch gemeint. Von einer Vernichtung der im Exil befindlichen Volksgenossen war nicht die Rede; um Heil und Unheil dieser Einzelnen handelt sich's zunächst bei der profetischen Unheilspredigt von der Katastrophe gar nicht. Was durch 2 8—3 3 in Aussicht gestellt ist, ist kollektivische, das Volksschicksal betreffende Unheilspredigt. Damit steht Ezechiel durchaus auf dem Boden seiner profetischen Vorgänger. Das Eigentümliche seiner Unheilspredigt besteht aber nun darin, daß er die Katastrophe über Jerusalem-Juda der Gola in Tel-Abib predigt. Man muß von vorn herein an dieses Verhältnis denken, um die Sonderart von Ezechiels Profetentum zu verstehen. Wir sahen aus gewissen Stücken des Buches Ez, daß sich der Gegensatz zwischen der Gola und den im Lande Zurückgebliebenen wohl schon vor 586, schon nach 597 gebildet hat. Es scheint, daß dieser Gegensatz Ezechiels Stimmung gegen Jerusalem-Juda mit bestimmt. In diesem Gegensatze aber liegt es von Anfang an begründet, daß Ezechiel der Gola nicht ausschließlich von der Katastrophe über Jerusalem-Juda zu reden brauchte, trotz des nur Unheilspredigt enthaltenden Berufungsauftrags. Ausgeschlossen ist durch denselben Heilspredigt, aber nicht eine aufbauende religiöse Interpretation der göttlichen Strafgerichte in der Vergangenheit und göttlicher Unheilsabsichten in der Zukunft. Solcher positiven Tätigkeit dienen in der Tat alle die Abschnitte schon in 12—24, in denen Ezechiel, in der durch die Situation gegebenen Form, das Problem der Theodicee geschichts-philosophisch und theologisch behandelt. Das ist alles gar keine Unheilspredigt im Sinne von 2 8—3 3. Man könnte deshalb sich genötigt glauben, die betreffenden Abschnitte erst nach 586 anzusetzen, eine in der beschriebenen Weise aufbauende Tätigkeit vor Erledigung der Katastrophe für ausgeschlossen zu halten. Allein das ist schon durch die eigentümliche Situation der ezechielischen Unheilspredigt unwahrscheinlich gemacht.

Wir können von dem Manne, dessen Theologie und Dogmatik aus der lebendigen Auseinandersetzung mit Zweifel und Verzweiflung seiner Volksgenossen, die mit ihm im Exil lebten, geboren wurde, nicht annehmen, daß er bis zur Erledigung des Auftrags, den er in der Berufungsvision bekommt, weiter nichts ihnen gesagt haben soll, als derartiges wie 4—7. Denn wenn auch die Not religiöser Aufklärung und Beruhigung über das Volksschicksal besonders nach 586 groß gewesen sein mag, so ist doch auch vorher, insonderheit seit 597 genug Grund vorhanden gewesen zu Stimmungen, welche Ezechiels Theodicee-Predigt dringend notwendig machten. Diese also wird durch die Art des Berufungsauftrags nicht ausgeschlossen. Die kollektivische Unheilspredigt und die, wie man gesagt hat, individuelle Seelsorgepredigt Ezechiels bilden gar keine Gegensätze. Wir können ruhig annehmen, daß auch das meiste von Theodicee-Predigt in 12—24 vor 586 entstanden sein kann. Nur soviel ist sicher, und das ist für Ezechiels profetisches Selbstbewußtsein höchst beachtenswert: als profetischen Berufungsauftrag erlebt er den Auftrag zu kollektivischer Unheilspredigt, nur diesen. Individuelle Seelsorge gehört nicht in den Inhalt seiner Sendung. Die individuelle Seelsorgepredigt wird ihm als Pflicht seines Berufes, als profetischer Berufsinhalt, als die seinen religiösen Anschauungen, besonders der Lehre von der individuellen Vergeltung entsprechende Form der Predigt erst allmählich bewußt. Aus der Art, wie er über diese Lehre redet, sehen wir, daß dieselbe ihm nicht von den Vätern Ererbtes ist, sondern von ihm selbst Erkämpftes. Es ist natürlich, daß er die individuelle Seelsorge, die Verantwortung für den einzelnen als Berufspflicht nicht sogleich objektiviert hat, darum erfahren wir auch erst 33 davon; denn 3_{16^b-21} ist Nachahmung von 33_{1-9}.

Es ist also klar, daß wir trotz 2_8—3_3 von Ezechiel nicht bloß kollektivische Unheilspredigt zu erwarten brauchen. Vielleicht ist es nicht unwichtig zu konstatieren, wie in der Art, mit welcher er den Inhalt seines Berufsbewußtseins angibt, eine Eigentümlichkeit Ezechiels hervortritt, die man berücksichtigen muß, wenn man seine Predigt auch sonst verstehen will. Ezechiel zeigt das Charakteristikum des Epigonen, daß er in Superlativen redet, daß er gern unterstreicht und dabei wohl

auch übertreibt. Es genügt ihm nicht, daß er von Gott durch Audition inspiriert wird, nein er muß eine beschriebene Rolle zu essen bekommen, auf der die Gottesworte stehen; es genügt ihm nicht, daß diese Rolle mit Klagen beschrieben ist, nein sie muß auf beiden Seiten, was ungewöhnlich ist, beschrieben sein; Israel ist nicht bloß so schlecht wie die Heiden, nein schlechter. Diese Eigenschaft Ezechiels betont des öfteren Lajčiak. Das ist ganz richtig; man versteht dann leichter, daß bei Ezechiel sich gelegentlich Aussagen finden, welche bei der ausschließenden Form anderer Worte des Profeten eigentlich nicht zu erwarten wären. Übrigens dürfte die Betonung alleiniger Unheils-Predigt in 2 8—3 3 vielleicht auch aus dem Gegensatze zu Jer 1 10 zu erklären sein. Dies, wenn Jer 1 10 in der überlieferten Form zu halten ist (worüber man jetzt Cornills Kommentar z. St. vergleichen muß); denn daß Ezechiel die Berufungsvision Jeremias vor sich hatte, ist sehr wahrscheinlich.

§ 18. Ezechiel als Wächter.

Es ist in der Analyse darauf hingewiesen worden, daß 3 16b-21 gegenüber 33 1-9 sich als sekundär erweist. Wir sehen darum jetzt von 3 16b-21 ab. Zu 33 1-9 ferner ist oben bemerkt worden, daß eine innere Absicht für die Stellung dieses Abschnittes an seinem Orte, zwischen 25—32 und 34—37, nicht zu erkennen ist. Anderer Ansicht ist Kr. Er nennt 33 1-20 die „programmatische Eröffnungsrede zum dritten Teil des Buches"; ihre Stellung gefällt ihm besonders vor 21-22, worin der Wendepunkt in Ezechiels Profetie angezeigt werde. „Ezechiel wird hier zum Wächter für seine Volksgenossen bestellt mit dem Auftrage, der einzelnen sündigen Seele nachzugehen und zu suchen, sie zur Bekehrung zu bringen." 1-22 ist „eine zweite, 1—3 15 parallele göttliche Offenbarung, die den Profeten über seine Tätigkeit und die damit verbundene hohe Verantwortung unterrichtet". „War bis dahin seine Verkündigung ausschließlich negativen Charakters gewesen, Untergangspredigt, so beginnt jetzt der positive Teil seiner Wirksamkeit . ., die seelsorgerliche Tätigkeit des Profeten. Es gilt ihm nunmehr, der einzelnen Seele liebevoll nachzugehen,

um sie für das Heil der Endzeit zu retten." Was Kr. aus 33 1-20 herausliest, steht nicht darin. Zunächst haben wir's nur mit 33 1-9 zu tun, und was Ezechiel hier will, ist: die Verantwortlichkeit seines Profetenberufs abgrenzen. Er tut dies nicht programmatisch, sondern konstatierend. Jahwe hat ihn als ṣofe, als Wächter bestellt; nicht eben jetzt bekommt er dieses Amt als etwas Neues, sondern er deutet das Amt, das er schon längst besitzt, jetzt einmal so. Aufgabe der Profeten überhaupt war's von jeher, als Wächter das Volk zu warnen vor nahendem Unheil Jahwes. Ihre Verantwortlichkeit ging also gemäß ihrer Berufspflicht nur soweit, daß sie unbeirrt durch Furcht, Rücksichten oder was sonst ihren Türmerberuf nach Kräften zu Ohren des ganzen Volkes erfüllten. Es ist dem Ezechiel wichtig, festzustellen, daß auch seine Verantwortlichkeit ebensoweit geht: zu warnen, daß er aber für den Erfolg seiner Warnung nicht haftbar ist, vor Gott nicht und also auch vor Menschen und seinem eignen Gewissen nicht. Der viel Reflektierende hat sich Gedanken darüber gemacht, daß seine Predigt so wenig Erfolg hatte; er hat nach einer Beruhigung gesucht, ob ihn Schuld treffe, und hat sie darin gefunden, daß Jahwe weiter nichts von ihm fordern könne als pflichtmäßige Erfüllung seines Warnerberufs. Solche Gedanken mögen ihm besonders um die Zeit des Falles von Jerusalem gekommen sein; darum vielleicht steht der Abschnitt vor der Meldung vom Eintreffen der Schreckenskunde 21. 22.

Eigentümlich nun ist, wie Ezechiel den Begriff des ṣofe mit dem Gedanken der individuellen Vergeltung ausbaut. Was Ezechiel als ṣofe anzeigt, ist nicht zuerst Gericht über den einzelnen, sondern das Unheil, welches dem Volk droht. Es wird aber von Ezechiel vorausgesetzt, daß jeder einzelne zu der zunächst an die Gesamtheit gerichteten Predigt Stellung nehmen kann, und daß von dieser Stellungnahme des einzelnen abhängig ist, ob er von dem Unheil betroffen wird oder nicht. Denn, das steht im Hintergrunde: Gott verfährt mit seinem Unheil nicht summarisch, sondern wird geben einem jeglichen nach seinen Werken, das heißt hier nach seinem Verhalten auf Grund der gehörten Warnung des ṣofe. Wir sehen: von diesen beiden Voraussetzungen aus — erstens der prinzipiellen Vergeltungspraxis des Gottes, zweitens der

prinzipiellen Freiheit der Stellungnahme von seiten des Menschen — wird das Unheil, das Gott tun wird, zu einem Gericht an dem einzelnen, wird Gottes Kundmachung durch den Propheten, den sofe, zu einem Appell an den einzelnen; das kollektivische Unheil und die kollektivische Predigt davon, beide werden individuell. Das sind im Grunde die Gedanken von 33 1-9 und weiter 10-20, zu denen sich Ezechiel durchgerungen hat. Sofe in diesem Sinn ist nicht erst der Heilsprediger von 34—37, sondern der Unheilsprediger von 4 an.

Wir sehen gerade aus 33 1ff., was es mit der sogenannten individuellen Seelsorge Ezechiels auf sich hat, und es wird deutlich, wie das, was man damit bezeichnet, bei Ezechiel entstand. Man muß doch sagen: das Schlagwort „Seelsorge" ist da nicht ganz unbedenklich, denn es ist mißverständlich.

Es kann gar nicht davon die Rede sein, daß 33 1-9 in einem ebenbürtigen, wohl gar gegensätzlichen Verhältnis zu 1—3 15 steht. Dagegen spricht schon ein äußerer Grund ziemlich entscheidend: Ezechiel würde dies wohl in einer entsprechenden großen Vision erlebt haben. Eine Inauguration zur Tätigkeit des Ezechiel als Heilsprediger, entsprechend der in 1—3 15 für den Unheilsprediger, besitzen wir überhaupt nicht. Ezechiels Profetentum empfängt 33 1-9 nicht einen neuen Berufsinhalt. Eine Veränderung seines Berufsinhalts mußte sich nach der Katastrophe, die 586 ihren Abschluß fand, von selbst ergeben; sie vollzieht sich naturgemäß, ohne solenne Beauftragung. Was Ezechiel 33 1-9 sagt, sagt er wohl nicht so in bezug auf die Katastrophe von 586, als in bezug auf weitere, der Gewinnung des zum Heilsgenuß geeigneten Volkes dienende Unheilsgerichte Gottes, die noch in Aussicht standen.

2. Kapitel. Die Aussagen Ezechiels über Tatsache und Art seiner Inspiration.

§ 19. Ezechiel als Sprecher Gottes.

Mit voller Deutlichkeit tritt auch bei Ezechiel der Charakter des nabi als Sprecher Gottes hervor. Ezechiel fühlt sich nur und durchaus als Sprecher Gottes. Damit also nur als Werkzeug, mittels dessen Gott zu dem Volke redet. Ezechiel will nicht auf seine eigene Faust dem Volke predigen und

nicht aus seinen eigenen Gedanken heraus. Nach seiner Ansicht ist alles, was er als Profet sagt und tut, ihm inspiriert, nicht auf dem Boden seiner eigenen Individualität, in ihm und aus ihm gewachsen, sondern von Jahwe in ihn hineingebracht; nicht Äußerungen seiner Persönlichkeit, sondern des in ihm wirksamen Jahwes. Es ist eigentümlich, wie sehr Ezechiel immerzu und besonders schon in der Berufungsvision betont, daß sein ganzes Profetentum Äußerung Jahwes durch ihn ist; welcher Apparat wird dazu entfaltet, und mit welcher Entschiedenheit wird in 1—3 15 hervorgehoben, daß es Jahwe ist, der durch Ezechiel redet, und daß es Ezechiel ist, durch den Jahwe redet! Man kann wohl sagen, es offenbart sich auch darin ein wenig Ezechiels Epigonenart.

Die Art, wie Jahwe mit Ezechiel redet, ist nach seinen Aussagen verschieden: bald bloße, bald mit Vision verbundene Audition. Auch die Beauftragung Ezechiels geht auf verschiedene Formen der Äußerung: bald Rede, bald Gleichnis, bald symbolische Handlung. Überblicken wir einmal das Ganze seiner profetischen Äußerungen, so wird uns eins ohne weiteres klar: Ezechiel war Ekstatiker. Wir ersehen dies aus der Art, wie er in mehreren Fällen den Offenbarungsempfang schildert, mit aller wünschenswerten Deutlichkeit; die betreffenden Stellen (s. u.) können geradezu als Schulbeispiele dienen. Freilich veranlassen uns diese Stellen nicht anzunehmen, daß Ezechiel auch in den anderen Fällen, wo er seine Rede einfach durch „und das Wort Jahwes erging an mich“ oder „כה אמר יהוה“ oder beides einleitet, die Offenbarung in ekstatischem Zustand empfing.

Es ist bekannt, daß die Ekstase nicht bloß dem Gebiet der Religionspsychologie angehört, sondern auch pathologisches Interesse hat. Letzteres besteht für den Theologen in geringerem Grade, und außerdem empfiehlt sich's wohl, diese Seite der Sache dem Pathologen zu überlassen. Denn für den Theologen trägt die pathologische Untersuchung schließlich deshalb nicht zuviel aus, weil er in keinem Falle geneigt sein kann, das religiöse Erlebnis in einer pathologischen Erscheinung aufgehen zu lassen, sondern die andere Seite der Sache betonen wird.

Nun hat im Falle Ezechiels Klostermann das Gebiet der

Psychopathologie betreten und mit Heranziehung moderner Krankheitsberichte nachzuweisen versucht, daß Ezechiel nicht bloß Ekstatiker in dem gemeingebräuchlichen Sinne war (man vergleiche z. B. den Artikel „Ekstase“ im großen „Meyer“ oder „Brockhaus“), sondern daß er zuzeiten von Katalepsie, genauer Hemiplegie, Anästhesie und Alalie befallen worden sei, die ihn des freien Gebrauchs seiner Glieder, sowie seiner Sprachorgane beraubt habe. Die scharfsinnigen Untersuchungen Klostermanns haben von mehreren Seiten lebhafte Zustimmung gefunden, Widerspruch z. B. von Kuenen, der ihr Ergebnis rundweg ablehnt. Klostermanns Resultat fußt auf einer Anzahl schlechterhaltener und schwer deutbarer Stellen des Buches Ez. Die Frage ist, ob diese Basis genügend stark ist, um das zu tragen, was Klostermann aufbaut.

§ 20. Zur Art der Inspiration Ezechiels.

Der Zustand, in dem er sich inspiriert fühlte, konnte den Profeten ganz plötzlich überfallen. Wir nehmen 8—11 als Beispiel. Der Profet befindet sich in seinem Hause, die Ältesten sind bei ihm (so auch 14 1. 2 und 20 11. 12), da kommt die Hand Jahwes auf ihn. Mit diesem Ausdruck bezeichnet Ezechiel den Eintritt in die Ekstase als ein Erleiden; den ganzen ekstatischen Zustand empfindet er als eine Art Passivität. Nun sieht er eine Gestalt; das ist wegen der Identität der Beschreibung mit 1 27 Jahwe. Dieser streckt eine Hand aus und packt ihn bei seinem Haupt, erhebt ihn zwischen Erde und Himmel und bringt ihn nach Jerusalem. So ist zu lesen; der Subjektswechsel, nach welchem die in 2 begonnene Handlung in 3 durch eine artikellose רוח fortgeführt wird, ist ganz unmotiviert und unvorstellbar; Jahn sieht in der Einführung der רוח eine tendenziöse Änderung und begründet diese Auffassung zu 8 3 in für diese Stelle völlig ausreichender Weise (für 40 bis 48 ist sie in der Analyse oben ebenfalls angenommen worden). Ist 4 ursprünglich (auffällig ist „die Herrlichkeit des Gottes Israel“ MT, und Jahn weist auf den schlechten Anschluß des Subjekts in 5 hin), so beweist der Vers, daß sich Ezechiel die Person Jahwes von dem כבוד יהוה abtrennbar gedacht hat; aber vielleicht scheidet Jahn den Vers mit Recht

aus; s. z. St. Von 5 ab redet dann Jahwe zu ihm, führt ihn auch selbst demonstrierend herum. Auf die Verwandtschaft von 8—11 mit 40—48 ist bei der Analyse des letzteren Abschnittes hingewiesen worden; wir unterlassen es, auf 40—48 in diesem Zusammenhang nochmals einzugehen.

11 24 ist dann die große Vision zu Ende. Der Profet wird von Jahwe (so gemäß 8 3 s. o.) erhoben und nach Chaldäa zu den Verbannten gebracht. Dann heißt es im MT „und es ließ von mir ab (zu dieser Übersetzung s. GB[14] sub עלה 1 e!) das Gesicht, welches ich geschaut hatte"; LXX hat καὶ ἀνέβην ἀπὸ τῆς ὁράσεως ἧς ἴδον, das übersetzt Jahn „und ich erholte mich von dem Gesicht, welches ich gesehen hatte" (wofür ihm die Verantwortung überlassen bleibt). Nachdem die Ekstase vom Profeten gewichen ist, verkündigt er 25 den Exulanten alle Worte Jahwes, die er ihn hat schauen lassen. Man vergleiche den in 8—11 eingearbeiteten Abschnitt 11 1-13. 1. 2 entspricht den Anfangsversen von 8. Auch 37 1-14 ist heranzuziehen.

Bei der Berufungsvision 1—3 kommt zunächst die Hand Jahwes über den Profeten 1 3. Dann beginnt das visionäre Sehen 1 4. Nun folgt die sehr ausführliche Beschreibung der Gotteserscheinung, wie sie als Vorstellungskomplex dem Ez vor Augen schwebte, erst dann 28 hören wir, daß der Profet beim Schauen der Gotteserscheinung auf sein Angesicht fällt. Aber wohlgemerkt, das ist, nachdem die Vision bereits begonnen hat, nicht eine kataleptische Erscheinung körperlicher Art vor der Vision. 2 1 hört der Profet nun Jahwe (das ist die Gestalt vgl. 1 27) sprechen: „Menschensohn, stelle dich auf deine Füße, daß ich mit dir rede". Gemäß diesen Worten (MT; LXX hat das nicht) fährt רוח in ihn und stellt ihn auf seine Füße (hier ist gegen רוח nichts einzuwenden); stehend hört er Jahwe reden. Das geschieht bis 3 11, wo er endgültig zum Antritt seiner Mission an die Gola entsandt wird. Die folgenden Verse bieten der Auslegung die größten Schwierigkeiten. Verdächtig ist zunächst, daß zweimal, am Anfang von 12 und von 14, davon die Rede ist, daß Ez von רוח erhoben wird; wenn man das zweite Mal plusquamperfektisch übersetzt, so ist das nur eine Verlegenheitsauskunft. Andererseits stehen die beiden Verben im Anfang von 14 in falscher Reihenfolge; dem Erheben kann nicht das Anfassen folgen, hier hilft eben-

falls keine künstliche Exegese. Die dazwischen stehenden Verse 12. 13 bieten ebenfalls Anstöße. Erstens wäre 12 auch mit der Konjektur ברום für ברוך doch recht eigentümlich; es erscheint als eine gezwungene Redeweise, daß der Profet erst von dem Erdbeben spricht und dann erläuternd im Infinitivsatz das anfügt, wozu doch das Erdbeben nur Begleiterscheinung ist, und worauf es doch, sollte man meinen, hier am Ende der großen Vision und Audition mehr ankommt. Zweitens hinkt 13 hinter 12 nach; die Wiederholung der Worte קול רעש גדול am Schlusse von 13 veranlaßt mich, den ganzen Vers 13 als Glosse zu 12 mit nachgesetztem Stichwort anzusehen. Es scheint mir also $12\text{-}14^{a}$ verderbt und eine sichere Wiederherstellung des ursprünglichen Textes unmöglich. Doch darf man vermuten, daß auch ursprünglich hier von dem Entschwinden der Gotteserscheinung die Rede war, ferner davon, daß Ezechiel darauf von רוח erhoben oder gepackt wurde. Jedenfalls kann nach dem MT das Erhobenwerden nicht so gemeint sein, als ob der Profet durch die Luft getragen worden sei, wie ein Teil der Übersetzung nach 14^{b} die Sache verstanden hat (s. BHK). Denn 14^{b} MT geht Ezechiel in der Glut seines Geistes, während die Hand Jahwes auf ihm schwer lastet, und kommt zur Gola nach Tel-Abib. *μετέωρος* in 14^{b} ist vielleicht Übersetzung eines מוּרָם an Stelle des jetzigen מר (LXX übersetzt 10 16 רום durch *μετεωρίζεσθαι*); aber MT kann nicht etwas derartiges ursprünglich gehabt haben, da man nicht zugleich gehen und fliegen kann. Wahrscheinlich (s. BHK) ist מר überhaupt zu streichen; Jahn vermutet, daß ein Korrektor מר רוח an Stelle von בחמת רוחי beabsichtigte (s. schon Hitzig z. St.). Dann sind zum Verständnis des in 14 Ausgesagten Stellen wie 1 Reg 18 12. 46 zu vergleichen. 15 ist der Text auch etwas verderbt. Freilich daß Tel-Abib von LXX nicht wiedergegeben wird, kann die Existenz von Tel-Abib als Wohnort Ezechiels nicht aufheben, wie Jahn glaubt; übrigens beruhen die Worte in LXX *μετέωρος καὶ περιῆλθον*, die an Stelle von תל אביב stehen, vielleicht einfach darauf, daß LXX den Eigennamen nicht als solchen erkannte (s. dazu schon Hitzig z. St.). Die Worte zwischen den ersten ראשׁב (so wohl zu lesen, s. BHK) und dem ersten שׁם sind samt diesen zu streichen; man könnte sie, wenn sie einen Sinn gäben, als Stichwort-Glosse (die samt vor- und nachgesetztem Stich-

wort in den Text kam) ansehen. Nachdem der Profet in Tel-Abib angelangt ist, sitzt er unter den Volksgenossen sieben Tage lang משמים oder משמם, wie wohl besser zu lesen ist. Es liegt gar keine Veranlassung vor, dadurch einen Zustand kataleptischer Starre — so drückt es Kr. aus — angezeigt zu sehen; einfach im Gefolge der heftigen Gemütserregung, gewiß auch mit beim Gedanken an die Zukunft seines Volks, die er ankündigen soll, wie Hengstenberg ganz richtig gemeint hat, und überhaupt unter dem Eindruck des gewaltigen Erlebnisses, das ihn mit einem großen Amt von schwerster Verantwortlichkeit belud, bleibt der tief erschütterte Mann 7 Tage lang in starres Schweigen versunken. Schon Hitzig weist darauf hin, daß mit dem gleichen Wort (משמם) von Esra etwas Ähnliches erzählt wird (Esr 9 3-4).

Wir haben weiterhin zwei Stellen zu besprechen, aus denen Klostermann krankhafte zeitweilige Alalie des Profeten herausliest, 24 25-27 und 33 21-22 (vgl. das oben in der Analyse zu den Stellen Bemerkte!). 24 25-27 lautet (nach Ausscheidung von 26 nebst dem darauf bezüglichen את־הפלט in 27): „und du, Menschensohn, nicht wahr?, an dem Tage, da ich von ihnen nehme . . . ihre Zier, die Lust ihrer Augen und die Erhebung ihrer Seele . . ., an jenem Tage wird geöffnet werden dein Mund und du wirst reden und nicht mehr stumm sein, und wirst ihnen zum mofet sein, und sie werden erkennen, daß ich Jahwe bin.“ 33 21 ist das Datum falsch, s. dazu Winckler, Forsch. III 1, S. 148 f. 21b berichtet die Ankunft des palit mit der Kunde vom Fall Jerusalems. 22 heißt im MT: „und die Hand Jahwes war auf mir (am Abend vor dem Kommen des Flüchtlings, und er öffnete meinen Mund bis zum Kommen zu mir am Morgen), und er öffnete meinen Mund, und er wurde nicht mehr verschlossen“ (z. Text s. auch hier BHK). In beiden Stellen ist von einem Öffnen des Mundes Ezechiels die Rede, welches Jahwe vornimmt. Klostermann versteht das physisch, als Behebung eines vorher bestehenden Krankheitszustandes. Was zunächst den Text von 33 22 anlangt, so glaube ich mit Jahn, daß das doppelte ויפתח פי „das dazwischen Stehende verdächtig macht“, und halte seine Begründung zur Ausscheidung des oben in Klammer Gesetzten für stichhaltig. Dann läßt 33 21-22 das Öffnen des Mundes mit

der Ankunft des palit, der die Schreckenskunde bringt, zusammenfallen. 24 25-27 verlegt das Öffnen des Mundes auf den Tag der Eroberung Jerusalems. Dieser anscheinende Widerspruch hat die Glosse in 24 25-27 veranlaßt, die aber ungeschickt eingefügt ist. Da nun weder 24 25-27 noch 33 21-22 von einem Intermittieren der Sprache Ezechiels die Rede ist, welches bis zu dem Zeitpunkte bisweilen eingetreten wäre, sondern von einem Stummsein vor dem Zeitpunkte, so dürfte die Annahme zeitweiser Alalie des Ezechiel aus unsern Stellen nicht abgeleitet werden können. An ein dauerndes Nichtredenkönnen des Profeten ist aber trotz 3 22-27 (s. u.) erst recht nicht zu denken, weil dem der Inhalt des Buches Ezechiel selbst widerspricht. Somit kann, wenigstens nach 24 und 33, von einer physischen Auffassung des פתח nicht die Rede sein. Aber Ezechiel redet auch noch, von dem unten zu besprechenden 3 22-27 abgesehen, an zwei andern Stellen vom Öffnen des Mundes, und da braucht er den Ausdruck offenbar bildlich. 29 21 wird dem Profeten gesagt, „weil er durch die Erfüllung der Weissagung Recht erhält, nachdem er wegen der Nichterfüllung der Weissagung über Tyrus hat verstummen müssen“ (Jahn). 16 63 ist von einem Verstummen des Mundes aus Scham im Bewußtsein der Sündhaftigkeit die Rede. 29 21 gibt uns den Schlüssel zum Verständnis von 24 25-27 und 33 21. 22. Lange Zeit hatte der Profet den Fall Jerusalems geweissagt; aber man hatte ihm nicht geglaubt. Nachdem das große Ereignis eingetreten ist, braucht er nicht mehr vor den Ungläubigen zu verstummen; er ist durch den Beweis der Tatsachen glänzend gerechtfertigt und kann nun seinen Mund öffnen, ohne daß ihm jemand sagen kann: verstumme, denn was du sagst, trifft nicht ein. Wir erfahren also in diesen Versen nichts von einer Veränderung des körperlichen Zustands des Profeten, wohl aber seiner Stellung im Volke, seines Ansehens in der Gola. Die Erfüllung dessen, was seine Unheilspredigt in Aussicht gestellt hatte, mußte auch im Innern des Profeten die Spannung auslösen, unter deren Druck seine Predigt bis dahin gestanden hatte; nun braucht er nicht mehr zu verstummen, nun kann er reden ohne Druck der Volksstimmung. Alles dies kommt ihm mit der Kunde von Jerusalems Fall zum Bewußtsein. Bei dieser Auffassung der Stellen fällt uns

dann auch der Zwiespalt nicht weiter auf, daß der Tag, von dem an der Profet seinen Mund frei auftun kann, nach 24 der Tag des Falls von Jerusalem, nach 33 der Tag des Eintreffens der Kunde davon ist.

Die Annahme, daß 24 25-27 und 33 21. 22 etwa mit 3 22-27 korrespondiert, ist mit Entschiedenheit zu verwerfen; denn 3 22-27 wird dem Profeten geboten, seine Predigt einzustellen, und daß er bis zum Zeitpunkt von 24 dies getan, wird niemand behaupten. Zunächst ist für das Verständnis der Stelle von entscheidender Wichtigkeit, daß man 27 als Glosse erkennt. Denn die Worte „wenn ich mit dir rede, will ich deinen Mund auftun, daß du zu ihnen sprechen sollst" sind unverständlich im Munde Ezechiels. Wovon auch vorher die Rede ist, das ist die profetische Tätigkeit Ezechiels. Sie soll nach 26 aufhören, nicht erfolgen. Nach 27 aber soll sie erfolgen, allerdings nur, wenn Jahwe mit dem Profeten redet. Aber Ezechiel kennt überhaupt keine andre profetische Tätigkeit, als solche, die von Jahwe Inspiriertes tut und kündet. 27 ist ausgleichender Zusatz eines Späteren, der sich wunderte, daß das Gebot an Ezechiel, seine profetische Tätigkeit einzustellen, im Folgenden nicht widerrufen wird außer 24 25-27, wenn das in Beziehung zu 3 22-27 zu setzen wäre; vgl. auch Jahn zu 27. Aber tatsächlich ist 3 22-27 zu 24 25-27 garnicht in Beziehung zu setzen, weil beide ganz verschiedenes aussagen. Es handelt sich nun um die Aussagen in 25. 26, und die Frage ist, ob sie physisch aufzufassen sind oder nicht. Nach 25 will Jahwe dem Profeten Bande anlegen, daß er nicht zu den Mitgefangenen herausgehen kann; es ist ihm nämlich 24 der Befehl erteilt worden: „Gehe und verschließe dich inmitten deines Hauses." Und außerdem will Jahwe dem Profeten die Zunge binden, und so soll er verstummen und der Gola nicht mehr איש מוכיח sein. Dafür die kurze Begründung: „denn sie sind ein בית מרי". Es ist klar, daß dem Profeten hier seine profetische Tätigkeit untersagt wird, und ebenso, daß wir eine Aufhebung dieses Verbotes im Buch Ezechiel nicht finden. Wir wissen also nicht, wielange sich Ezechiel in seinem Hause aufgehalten hat, ohne profetisch tätig zu sein. Jahn beurteilt diese Verse ganz richtig, wenn er sagt: sie sind die Folge eines ersten erfolglosen Auftretens. Denn direkt nach der Berufungsvision

sind sie undenkbar, weil sie den Berufungsauftrag rundweg aufheben. Nimmt man nun 3_{16^a} als Anknüpfung für 3_{22-27} und liest 3_{15} mit LXX m^{e}sobeb, so wäre 3_{22-27} das Resultat einer siebentägigen Berufstätigkeit; für eine Sondierung der Gola, die über die Aussichten einer profetischen Tätigkeit als iš moki^{a}ch ihn nicht im Zweifel ließ, mochte diese Zeit wohl genügen. Liest man dagegen mit MT m^{e}šomem, so muß man den Anschluß von $_{22-27}$ durch $_{16^a}$ an $1—3_{15}$ aufgeben und 3_{22-27} eine Zeitlang später ansetzen. Es müßte nun m. E. die bildliche Anwendung der „Bande" im biblischen Sprachgebrauch ganz singulär sein — bekanntlich ist das Gegenteil der Fall —, wenn man aus diesem Ausdruck auf kataleptische Zustände des Profeten schließen sollte, und das Gleiche müßte von dem „Kleben der Zunge am Gaumen" gelten (oder von dem „Binden" der Zunge, wenn LXX ursprünglicher ist). Da aber beide Ausdrücke als Bilder nichts ungewöhnliches sind, so darf man Kuenen (II, 259) Recht geben, welcher schreibt: „3_{24^b} wird nicht beschrieben, woran er leidet, sondern ihm vorgeschrieben, wie er sich benehmen soll; nach $_{26}$ ist seine Stummheit gleich seinem Nichtauftreten als Ermahner." Auf jeden Fall wird eine bildliche Auffassung der betreffenden Ausdrücke dem Sinne der Verse ausreichend gerecht, und psychologisch sind die Verse als Ergebnis des erfolglosen profetischen Wirkens, als Erlebnis des Profeten, der auf lauter — passiven oder aktiven — Widerstand stößt, sehr wohl begreiflich; ähnliches fühlt auch Jahn heraus, nur daß der Profet die Sache nicht so „hinstellt", sondern erlebt.

Es bleibt uns jetzt nur noch 4_{4-8} zu besprechen übrig. Wie der Profet auf Befehl Gottes in einen kataleptischen Zustand, der gerade 190 und 40 Tage (so bestimmt Jahn die Zahlen mit sehr ansprechender Begründung) gedauert habe, verfallen sein soll, ist schwer begreiflich; die Annahme von Autosuggestion versagt auf so lange Zeit völlig, und nachherige Deutung eines Krankheitszustandes führt auch zu keiner befriedigenden Vorstellung. Klar ist, daß eine Krankheit Ezechiels, wenn es sich doch um eine wirkliche Krankheit handeln sollte, nur dann ihren Zweck symbolischer Bedeutung recht erfüllen konnte, wenn Ezechiel nicht erst nachher, sondern vorher in der Weise, wie 4_{4-8} zu lesen ist, auf ihre

Sinnbildlichkeit hinwies, und daß ferner der Krankheitszustand dann auch so lange dauern mußte. Immerhin wäre es denkbar, daß Ezechiel ein langes Krankenlager nachträglich sinnbildlich gedeutet hätte. Es sei aber daran erinnert, daß wir, wenn der Profet die Beauftragung mit einer symbolischen Handlung erzählt, absolut keine Gewähr dafür haben, daß der Profet sie auch auszuführen beabsichtigte. Denn wie unten gezeigt werden wird, gibt es sowohl profetische Symbolhandlungen, die ausgeführt wurden, wie solche, die nicht ausgeführt wurden und zu den Veranschaulichungsmitteln im Wort gehören, mit denen die Profeten ihre Predigt eindringlich zu machen versuchten. Nehmen wir jedoch an, es sei über eine wirklich ausgeführte Handlung des Profeten berichtet, so muß gesagt werden, daß der Text durchaus nicht zur Annahme eines kataleptischen Zustandes zwingt. Es ist ja 4 ff. zunächst gar nicht davon die Rede, daß der Profet von Jahwe in einen Zustand der Willenlosigkeit versetzt wird; das weiß der Profet sehr wohl sonst auszudrücken, wenn er einen ekstatischen Zustand meint, den er als Passivität empfindet. Aber hier soll er sich ja selbst auf die Seite legen. 7 paßt gar nicht herein, gehört vielleicht hinter 3, was bei dem Zustande von 4 nicht zu verwundern wäre. Nun folgt noch 8 die Ankündigung, Jahwe wolle den Profeten mit Stricken binden, sodaß er sich nicht von einer Seite auf die andere wenden kann, bis die Tage seiner Einschließung zu Ende sind. Unter den Stricken versteht Kr unsichtbare Fesseln der kataleptischen Lähmung, die in 2 Absätzen 150 und 40 Tage dauerte (besser liest man 190 und 40, s. o.). Allein zwingt die Stelle wirklich zu dieser Auffassung? Wenn es uns erlaubt ist, 3 25 bildlich aufzufassen, so muß es uns auch bei dieser Stelle gestattet sein. Schwer verständlich bleibt 4 8, wenn der Vers als ursprünglich angesehen werden darf, auf jeden Fall. Jahn macht darauf aufmerksam, daß ja nach 6 der Profet sich gerade von einer Seite auf die andere wenden soll. Das ist immerhin zu bedenken. In der Tat erwartet man, wie oben schon angedeutet wurde, 8 nach 4-6 gar nicht. Mir scheint der Ton darauf zu liegen, daß die in Zahlen angegebene Zeit in ihrem vollen Maße innegehalten werden wird und bis zur Erfüllung eine Veränderung der Lage des

Volkes nicht zu erwarten steht. Wenn es als erwiesen gelten darf, daß die vorher besprochenen Stellen für Klostermanns Annahme nicht beweiskräftig sind, so wird nun gesagt werden können, daß sich auf die dunkle Stelle 4 8 bezw. 4 4-8 auch nichts sicher gründen läßt, die wir schon wegen der unsichern Überlieferung der Zahlen mit großer Vorsicht aufnehmen müssen. Wie wenig plastisch sich anscheinend auch Ezechiel selbst das vorgestellt hat, was er ausdrücken will, hat für einen Punkt schon Hitzig richtig hervorgehoben.

Was Klostermann noch weiter hinsichtlich der Vorgänge innerhalb der Berufungsvision (besonders zu 2 8-3 3) bemerkt, bedarf einer Widerlegung nicht, da wir für eine direkte physische Veranlassung visionärer Bilder irgendwelche Garantie nicht besitzen.

Schließlich sei in diesem Zusammenhange noch der beiden merkwürdigen Stellen 24 2 und 11 13 gedacht. Zwar mit 11 13 können wir nicht viel anfangen, da nicht klar ersichtlich ist, ob das erzählte Ereignis nur in der Vision vor sich geht oder auch in der Wirklichkeit. Dagegen liegt 24 2, wenn wir die Stelle wörtlich nehmen dürfen, wogegen nichts einzuwenden ist, eine Art Fernsehen des Profeten vor. So etwas als unmöglich zu bezeichnen, ist bequem, aber keineswegs ein notwendiges Erfordernis der Empirie. Nach unserer Auffassung von 24 25-27 ist der dort berichtete Vorgang mit 24 2 zusammenzustellen. Doch die Frage nach der Katalepsie Ezechiels wird ja durch diese Stellen nicht berührt. Mag also nach alledem Ezechiel als Ekstatiker immerhin ein gewisses pathologisches Interesse beanspruchen, so dürften doch die Angaben im Buche Ez nicht dazu ausreichen, in ihm einen Kranken nach der Weise, wie Klostermann, Gautier, Kr und einige andere ihn schildern, zu sehen. So gewiß zugegeben werden muß, daß Stellen wie 4 4-8 durch psychopathologische Deutung, wie es scheinen mag, eine interessante Beleuchtung erhalten, so unsicher ist doch das Recht, die in Frage kommenden Ausdrücke und Redewendungen in Klostermanns Weise aufzufassen. Klostermann unternahm etwas Ungewöhnliches, als er über Ezechiel den Kataleptiker schrieb. Wenn man will, lassen sich auch sonst im AT Stellen finden, die Stoff zu pathologischen Untersuchungen bieten könnten.

Das müßte aber zu vorläufig noch recht problematischen religionspsychologischen Betrachtungen führen, und Kuenen wird im Prinzip richtig urteilen, wenn er sagt: „Es entsteht eine aussichtslose Verwirrung, wenn man Ereignisse übernatürlicher Art, oder welche wenigstens so dargestellt werden, auf physisches Gebiet überträgt.“ (Einleitung II 259.)

Was die Visionen Ezechiels anlangt, so wird durch 40—48 bewiesen, daß sich Ezechiel der Vision allerdings als Kunstform bedient hat. Allein indem wir das Urteil in dieser Form aussprechen, sind wir genötigt, es sogleich zu modifizieren. So wenig 40—48 als Ganzes eine Vision im eigentlichen Sinne des Wortes genannt werden kann, so sicher ist auf Grund der oben gegebenen Analyse, daß der Grundstock von 40—48 eine wirkliche Vision ist. Dieselbe ist dann vom Profeten weiter ausgebaut worden. Es fällt uns immerzu sehr schwer, zu bestimmen, wie viel und was für Dinge der Profet im eigentlichen Sinne visionär „geschaut“ haben kann. Wenn wir die religionspsychologische Frage überhaupt stellen wollen, so können wir sie sicherlich nicht summarisch lösen, sondern die Antwort muß verschieden ausfallen nach der Individualität des Schauenden. Welche Rolle dieselbe hierbei spielt, zeigt sich darin, daß der Inhalt der Vision in merkwürdiger Weise dem gemäß ist, was wir sonst als Eigentümlichkeit des Schauenden kennen. So sieht man die etwas schwerfällige, sehr zur Reflexion geneigte Natur Ezechiels auch in seinen Visionen. Es ist ganz richtig, was Ezechiel in 1 so sorgfältig beschreibt, kann man schwerlich alles in Momenten visionärer Erregung und Begeisterung so ins Einzelne erleben, schauen. Aber wir müssen wohl bedenken, daß die Vision nicht eine psychische Neuschöpfung ist aus Nichts, sondern wie alles psychische Erleben in der Seele vorbereitet ist. Was für Gedanken und Vorstellungen, auch durch sinnliche Wahrnehmungen angeregt, sich Ezechiel von der Gestalt Jahwes und der Erscheinung seiner Herrlichkeit gemacht hat, alles dies wird ihm in gottbegeisterter Stunde zum Gesichte. Entsprechende Erwägungen, wie hier zu 1, haben dann auch unser Urteil über die — nur darum kann es sich zunächst handeln — subjektive Wirklichkeit der Visionen Ezechiels auch in 8—11 und 40—48 zu bestimmen; im letzteren Falle

kann es sich allerdings nur um einen Grundstock handeln, wie als Ergebnis des durch die Analyse festgestellten Tatbestandes schon vorhin angegeben wurde. Was mit Bezug auf die Visionen gilt, gilt beiläufig des Weiteren auch für die Beurteilung der subjektiven Wirklichkeit der profetischen Inspiration überhaupt. (Über die sogenannten „symbolischen Handlungen" s. u. § 22.)

3. Kapitel. Die profetische Tätigkeit Ezechiels.

§ 21. Ezechiel als Prediger.

Daß das Buch Ez durchaus Schreibtischerzeugnis, „Buch" ist, nicht Niederschlag einer öffentlichen Wirksamkeit, hat am schroffsten Reuß ausgesprochen. Sein Eindruck vom Buch Ez ist folgender: „Il n'y a pas dans tout ce livre une seule page que nous devions supposer avoir été lue ou débitée publiquement. Ez n'a pas été orateur, il a été écrivain. Ce qu'il nous donne, ce sont des élucubrations littéraires, le product d'un travail de cabinet, le fruit du recueillement et de la contemplation. Il faudrait fermer les yeux à l'évidence pour arriver à soutenir qu'il ait jamais eu à se mêler activement aux affaires, à sortir de sa retraite pour paraître sur la scène où s'agitaient les passions et où se déroulaient les évènements." (Les Prophètes II, Paris 1876, p. 10). Dies Urteil verdient aufbewahrt zu werden als Schulbeispiel für die Art, wie man auf Grund von außen hereingebrachter Vorurteile literarische Tatbestände ignorieren kann. Wie jemand so schreiben konnte, der Ez wirklich gelesen hat, erscheint kaum glaublich. Von vornherein ist ein solches Urteil selbstverständlich ausgeschlossen von der Analyse aus, die uns zeigt, daß Ezechiels Buch in der Tat wie Jes und Jer eine Sammlung einzelner relativ kleiner Redestücke ist. Vom ersten Kapitel an stellt sich zunächst Ezechiel selbst als einen Profeten, einen Sprecher Gottes im eigentlichen Sinne hin, der je und dann Jahwes Wort und Willen seinen Volksgenossen in der Verbannung zu verkündigen hat. Es würde ein ungeheures Raffinement vorauszusetzen sein, wenn wir glauben sollten, das sei alles nur schriftstellerische Mache. Man beweise dies erst, und man mache uns dann den

Verfasser des Buches Ez psychologisch verständlich. Daß Ezechiel nicht wie Jeremia unter dem Volk von Juda, sondern unter den Exulanten seinen Wirkungskreis haben mußte, bestimmt allerdings den eigentümlichen Charakter seines Profetentums, kann aber über die Tatsache seiner öffentlichen Wirksamkeit absolut nicht entscheiden. Aber nicht nur den äußern Bestand des Buches Ez rufen wir in seiner Gesamtheit zum Zeugen auf, sondern auch den innern Gehalt und die Stimmung. Man muß wenig Empfindung für die Wucht religiösen Zeugnisses haben, um nichts zu spüren von der Erregung, welche viele Reden Ezechiels durchzittert, die eben direkt aus den Bedürfnissen der Zeit und der Umgebung erwuchsen. Gerade das Beste, was Ezechiel besitzt, sehen wir aus der Auseinandersetzung mit den religiösen Fragen, Zweifel und Verzweiflung seiner Volksgenossen entstehen. Seine geschichtsphilosophische Lösung der Frage nach dem Warum der traurigen Gegenwart ist nichts weniger als ein theoretisierendes Schreibstubenerzeugnis, weder in der Form noch in der Absicht, sondern offenbar je und je aus der Praxis hervorgegangen und zu praktisch-apologetischem Dienste bestimmt. Und seine dogmatische Lösung der Frage, die Lehre von der individuellen Vergeltung, ist nichts weniger als der friedliche Extrakt geruhiger Meditationen, sondern ein Kind der Not. Nämlich der Not der Zeitgenossen, wie sie nach 597 und über 586 hinaus unter den in Babylonien lebenden Landsleuten Ezechiels bestand.

Der Beweis dieser Sätze kann hier im einzelnen nicht erbracht werden. Er wird tatsächlich durch das ganze Buch erbracht, durch seine Zusammensetzung sowohl wie durch seinen äußern und innern Bestand an direktem und indirektem Zeugnis. Es ist demgegenüber unzulässig, die Stellen wie 3_{22-27} 24_{25-27} 33_{21-22} gegen die öffentliche Tätigkeit Ezechiels auszunutzen, nach dem, was oben zu diesen Stellen bemerkt worden ist. Es kann sich überhaupt nicht um die Tatsache, sondern nur um die Form der öffentlichen Tätigkeit handeln, welche in Frage steht.

Ezechiel erwähnt mehrmals, daß Älteste in seiner Wohnung anwesend waren: 8_1 14_1 20_1, und daß er in ihrer Gegenwart in Ekstase geriet bezw. Inspirationen empfing. Es ist

klar, daß die Ältesten nicht ganz zwecklos bei Ezechiel waren, sondern man kann gut herauslesen, daß sie zu ihm kamen, um den Profeten zu hören. Wir können daraus natürlich nicht schließen, daß Ezechiel sich stets still in seinem Hause hielt und die Nötigung zu profetischer Äußerung je und dann an sich herankommen ließ. Einen Blick in seine profetische Tätigkeit läßt uns 33 30-33 tun. Hier erfahren wir 31, wie die Volksgenossen zu ihm kommen, vor ihm sitzen und seine Worte hören. Ezechiel teilt das mit in dem Zusammenhang, daß er sich darüber beschwert, wie sie zwar neugierig zum Anhören seiner Predigt kommen, aber nicht darnach tun. Wir müssen uns auch hüten, diese Stelle sehr zu verallgemeinern; denn es fragt sich, ob wir dazu berechtigt wären. Aber jedenfalls sehen wir aus ihr, daß Ezechiel gelegentlich von seinem Hause aus zu den Volksgenossen gesprochen hat. In welcher Weise sich sonst noch seine profetische Tätigkeit vollzog, darüber lohnt sichs nicht zu disputieren; denn wir wissen nichts davon. Es ist aber recht wohl zu bedenken: haben wir denn bei Jesaia und Jeremia ein durchaus deutliches Bild über den gesamten Verlauf ihrer öffentlichen Verkündigung? Wir sehen zwar hie und da die Veranlassung und die Art der Verkündigung einer Rede des Jes oder Jer, aber durchaus nicht immer. Freilich, in politische Fragen hat Ezechiel nicht eingegriffen; ausgenommen 40—48, wo er an der Neugestaltung einer Art Verfassung für sein Volk arbeitet bezw. mitschafft, und damit auf, wenn man so sagen will, innerpolitische Verhältnisse Einfluß erstrebt. Denn daß Reden von ihm in den politischen Verlauf der Ereignisse in Juda wirklich direkt eingegriffen hätten, kann man nicht sagen. Das war ihm durch die Verhältnisse versagt. So ist seine Verkündigung im wesentlichen eine rein religiöse.

„Die allermeisten Profetien des Ezechiel sind, nach Form und Inhalt zu urteilen, niemals ausgesprochen worden und können nur als schriftliche Aufsätze betrachtet werden." So urteilt Kuenen (II 295) und spricht des Weiteren die Vermutung aus, „daß die Profetien des Ezechiel, welche wir noch besitzen, nicht Produkte der immer wieder veränderten Zeitumstände sind, als vielmehr Teile einer wohl zusammenhängenden Schrift" (II 296). Der vollkommene Beweis, meint

er freilich, liegt bloß in dem „allgemeinen Eindruck, welchen die Lektüre der Weissagungen des Ezechiel hinterläßt“ (II 295). Letzteres ist ganz richtig. Wir haben allerdings durch die Analyse des Buches Ezechiel den entgegengesetzten Eindruck erhalten, nämlich den, daß die einzelnen relativ kleinen Stücke je und dann zu ihrer Zeit selbständig und nicht als Teile eines schriftstellerischen Ganzen, sondern selbst als kleine schriftstellerische Ganzheiten, entstanden sind.

Wir müssen überhaupt ablehnen, von formellen Gesichtspunkten aus zu beurteilen, ob diese Redestücke niemals ausgesprochen sind und nur als schriftliche Aufsätze betrachtet werden können oder nicht. Was das Verhältnis der uns in den Profetenschriften erhaltenen geschriebenen Erzeugnisse der Profeten zu ihren mündlichen Predigten anlangt, so ist das ein Gegenstand, der sich im wesentlichen unserer Beurteilung überhaupt entzieht. Haben wir wirklich im allmeinen Garantien dafür, ob eine profetische Rede erst gesprochen und hinterher niedergeschrieben worden ist, und wie sich die geschriebene Rede zur gesprochenen verhalte? Und liegt nicht dieser ganzen Fragestellung eine, wenn man so sagen darf, romantische Verkennung des israelitischen Profetismus zugrunde? Es ist klar, daß uns das historische Milieu der Profeten nicht nötigt, sie durchaus als Improvisatoren zu denken, die erst hinterher ihre Reden aufschrieben oder etwa später in reiferem Alter einmal bei der Aufzeichnung ihrer Memoiren. Im Gegenteil dürften wir mindestens in den metrischen Stücken sorgfältig vorbereitete profetische Äußerungen vor uns haben, nicht erst nachträgliche Dichtungen. Was speziell Ezechiel anlangt, so spricht nichts dagegen, daß er, was er zu reden sich beauftragt fühlte, auch je und je schriftlich fixiert hat. Wie sich das, was er sagte, zu dem verhielt, was er schrieb, entzieht sich unserer Beurteilung. Viel wichtiger jedenfalls ist dies, daß die Verkündigung des Ezechiel durchaus mit dem Anspruch vorgetragen wird, als ob sie je und dann zu ihrer Zeit für die Öffentlichkeit bestimmt gewesen sei. Die Art und Weise, wie Ezechiel diese Bestimmung erfüllt hat, ist im einzelnen nicht ersichtlich, abgesehen von den oben erwähnten Fällen, und ist nicht von grundlegender Bedeutung.

Es mag immerhin das Gesamturteil zutreffen, daß die profetischen Reden Ezechiels zum Teil einen mehr schriftmäßigen Eindruck machen, als die des Jesaja oder Jeremia. Es ist auch sicher, daß 40—48, 8—11 nicht so aussieht, als ob es zum mündlichen Vortrag bestimmt gewesen sei, und noch von manchen andern Stücken wird man das sagen können, z. B. von 18 und überhaupt von den längeren mehr theoretischen, theologischen Stücken. Es fehlt in der Tat sehr oft die Beweglichkeit, wie man sie nach Beispielen aus andern Profetenschriften erwarten muß; freilich ist dies eine ästhetische Beurteilung, die sich nicht so strikte beweisen läßt. Auch dies mag richtig sein, daß manche Stücke in Ezechiels Buche nicht mit Nötigung auf bestimmte Veranlassung zu ihrer Entstehung hinweisen. Es fragt sich aber sehr, ob man die Forderung, daß aus jeder Profetenrede ohne weiteres eine bestimmte Situation mit merkbarer Deutlichkeit sprechen soll, mit Recht stellen darf, ob nicht insbesondere gewissen mehr theoretischen Ausführungen Ezechiels solche Stempelung gar nicht abzuverlangen ist. Aber neben denen gibt es in Ez auch eine ganze Anzahl Stücke, die Kuenens oben (aus Einleitung II 296) zitiertes Urteil aufheben. Es zeigt sich nämlich eine Eigentümlichkeit von Ezechiels Lehrform, die uns erkennen läßt, wie sehr er durch die Stimmungen und Äußerungen seiner Volksgenossen angeregt wurde und wie er je und je auf das religiöse Leben der Gola Bezug nimmt. Er läßt uns in diese Umwelt hineinsehen, und er erweist sich als in hervorragender Weise zu praktischer Tätigkeit geeignet, indem er öfters Äußerungen seiner Volksgenossen aufgreift und zum Ausgangspunkt und Ziel seiner Reden macht. Müssen wir nicht annehmen, daß in so sichtbarer Art aus den Bedürfnissen der Umgebung herausgewachsene Predigt auch wiederum für die Stillung dieser Bedürfnisse je und je bestimmt gewesen ist? Erst unter dieser naheliegenden Annahme verstehen wir die Erregung recht, welche diese Reden durchzittert. Es ist psychologisch unwahrscheinlich, daß der Mann, welcher so arbeitet, seine Aufzeichnungen im Schreibtischkasten zu späterer Veröffentlichung aufgespeichert haben sollte. Nur so gewinnen wir ein lebensvolles Bild seiner Persönlichkeit, wenn wir denken dürfen, daß der, dessen Predigt so in-

tensiv auf die Umgebung eingeht, auch von Fall zu Fall ihren Nöten und Zweifeln gedient, die Gefährdeten durch seine profetische Verkündigung erzogen hat.

Eine ganze Reihe von Fällen ist es, in denen Ezechiel Äußerungen seiner Volksgenossen aufgreift, von ihnen ausgeht und sie widerlegt. Es lohnt sich, einen Blick auf diese ihm zwar nicht allein eigene, aber bei ihm mehr als bei einem andern Profeten hervortretende Methode zu werfen.

8_{12} und 9_9 zitiert er als fliegendes Wort: „Jahwe sieht uns nicht, Jahwe hat das Land verlassen." Indem er die darin ausgesprochene Anschauung als einen Grund für die Sündhaftigkeit der Judäer bezeichnet und als unrichtig hinstellt, macht er zugleich evident, daß wer die falsche Meinung nicht hat, natürlich auch nicht ihr gemäß handeln darf. Für die Rede 11_{1-13} ist das Wort 11_3 der Ausgangspunkt; der erste Teil des Verses ist textlich unsicher, der zweite Teil ist anscheinend ein Sprichwort, das auch in 24_{1-14} wiederkehrt. Ebenso ist 11_{15} Ausgangspunkt für 11_{14-21}; die übermütigen Jerusalemer sagen: „Fern sind sie (die Gola, s. BHK) von Jahwe, uns ist das Land zum Besitz gegeben." Ganz ebenso verwendet Ezechiel ein ähnliches Wort 33_{24} zur Grundlage für 33_{23-30}; im Anschluß an den Ausspruch „einer war Abraham und bekam das Land zum Besitz; wir aber sind viele, uns ist (erst recht) das Land zum Besitz gegeben" weist er darauf hin, daß das Recht auf Besitz des Landes nicht naturhaft, sondern religiös-sittlich bedingt ist. Mehrmals formuliert er die Stimmung der Hörer gegenüber seiner Predigt; so 12_{22} und $_{27}$, oder 21, wo er $_5$ ein geringschätziges Urteil über seine Profetie („trägt er nicht immer Gleichnisreden vor?") zurückweist und dadurch den Übergang zur Deutung eines soeben erzählten Gleichnisses vermittelt, dessen Sinn er nun in voller, harter Deutlichkeit ausspricht. Ähnlich weiß er der Oberflächlichkeit, mit welcher seine ernsten, schicksalschweren Weissagungen aufgenommen werden, wirksam zu begegnen, indem er plastisch schildert, wie die Volksgenossen schwatzend herumstehen und sich neugierig zurufen: „Kommt doch und hört, was das für ein Wort ist, das von Jahwe ausgeht", ohne aus dem Gehörten die Konsequenzen für ihre Lebensführung zu ziehen. Selbst eine so

theoretische Erörterung wie die Darlegung der Lehre von der individuellen Vergeltung 18 wächst in sichtbarer Weise aus dem praktischen Bedürfnis heraus; 18 gibt Antwort auf den bittern mašal 2 „die Väter haben Herlinge gegessen, und den Söhnen sind die Zähne stumpf geworden“ und auf den verzweifelten Urteilssatz „der Weg des Herrn ist nicht richtig“ 25. 29 vgl. 33 17. 20. Sogar in Ezechiels Gesichte spielt die Stimmung der Umgebung und ihre Äußerung hinüber; die prachtvolle Vision von der Wiederbelebung der verdorrten Totengebeine 37 1-14 ist das Echo auf die mutlose Klage: „Verdorrt sind unsre Gebeine, und unsre Hoffnung ist dahin geschwunden; es ist aus mit uns.“

Es ist nicht gesagt, daß Ezechiel in allen diesen Fällen eigentlich zitiert; darauf liegt auch gar nicht das Gewicht. Zuweilen formuliert er selbst den Ausdruck für die Stimmung, die von den Volksgenossen in dieser Form gerade nicht geäußert worden war. Dafür ist uns 20 32 typisches Beispiel, wo er die Volksgenossen sagen läßt: „Wir wollen sein wie die Heiden . . ., daß wir Holz und Stein dienen.“ So haben sie es natürlich nicht ausgedrückt, aber gegeben hat es welche, die vollbewußt, nicht aus Schwäche oder Unklarheit, die Väterreligion aufgaben, deshalb, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, weil sie an einer Änderung ihres Zustands zum Heile verzweifelten und sich ihnen darnach der Jahwekult nicht mehr zu verlohnen schien. Darum verspricht ihnen Ezechiel, daß sie Jahwe zurückführen wird nach Palästina und damit die Möglichkeit des Jahwekultes von neuem gewähren wird. (Siehe auch oben bei der Analyse S. 22.)

Glauben wir in der geschilderten Eigentümlichkeit Ezechiels die Art des praktischen Mannes erkennen zu müssen, der für die Öffentlichkeit und für die jeweilige Situation schreibt, so dürfen wir die jeweilige gleiche Abzweckung erst recht von seiner gesamten Heils- und Unheilspredigt im eigentlichen Sinne annehmen. Es erklärt sich zum Beispiele die Tatsache, daß wir 34 ff mehrere Heilspredigten Ezechiels nebeneinander vorfinden, die gewissermaßen Variationen über den gleichen Stoff sind, am ehesten dadurch, daß wir hier wirklich zu verschiedenen Zeiten von Ezechiel gehaltene Predigten über das Heil vor uns haben (s. auch oben bei der

Analyse S. 34 ff.). Ebenso ist es mit 16. 23. 20. 22; Ezechiel hat offenbar seine Beurteilung der Geschichte seines Volkes mit ihrer Abzweckung auf die Theodicee hin öfters zum Gegenstand einer Predigt gemacht. Die wiederholte Darstellung der gleichen geschichtsphilosophischen Gedanken und geschichtlichen Anschauungen und die dabei zutage tretende unerbittliche Eindringlichkeit, wie auch die nicht gewöhnliche Modulationsfähigkeit erklärt sich am besten, wenn wir annehmen dürfen, die Reden wie 16, 23 usw. waren je und je für die Öffentlichkeit bestimmt.

Aber, wie schon oben hervorgehoben wurde, damit ist nicht gesagt, daß alles, was in Ez 1—39 steht, der Niederschlag mündlicher Predigt ist. Denn wir sehen deutlich, wie Ezechiel selbst die Sammlung seiner Aufzeichnungen redigiert und zu dem Buche, das wir vor uns haben, wenigstens im wesentlichen selbst zusammengestellt hat. Die Hauptsache ist uns, daß wir den Eindruck bekommen, daß Ezechiel in der Tat eine andauernde praktische Profetentätigkeit ausgeübt hat, daß er ein Profet war, nicht, mit gegensätzlichem Sinn, ein Schriftsteller, ein Buchschreiber. In diesem Eindruck bestärken uns auch die sogenannten symbolischen Handlungen Ezechiels.

§ 22. Die symbolischen Handlungen.

Im Buche des Ezechiel finden wir mehr symbolische Handlungen erzählt als bei einem andern Profeten, so viele, daß gerade betreffs seiner die Frage von großem Interesse ist: sind die symbolischen Handlungen, von denen Ezechiel berichtet, von ihm wirklich ausgeführt worden, oder sind sie nur eine Art rhetorisches Kunstmittel mit dem Zweck, die wichtigen Gedanken profetischer Predigt in plastischer Weise durch Erzählung und Deutung gedachter, nicht ausgeführter Handlungen zu veranschaulichen? Diese Frage wird verschieden beantwortet (vgl. Kr in der Einleitung S. V und die dort genannten Stellen; s. bes. auch Kuenen, Einleitung II, S. 8 und 18 und die dort genannten Schriftstellen). Von vornherein werden wir bei der Beurteilung die ästhetische Betrachtungsweise zurückstellen müssen, wie sie beispielsweise Jahn zu 4_3 anwendet; besonders Gautier weist mit Recht

darauf hin, daß eben doch der Geschmack des Orientalen ein andrer ist und war als der unsre. Manches, was uns geschmacklos erscheinen würde, gefällt dem Orientalen, der stets geneigt ist, das gesprochene Wort durch darstellendes Handeln (zum Ausdruck s. Kr S. V) zu illustrieren. Erscheint somit der ästhetische Maßstab als unsicher, so kann andrerseits aber auch nicht die Frage nach der Möglichkeit der Ausführung den Ausschlag geben; wir können nicht dekretieren: was ausführbar ist, ist wirklich ausgeführt worden. Denn wir haben im AT auch sonst Beispiele symbolischer Handlungen, die sicher ausgeführt worden sind, neben solchen, deren Tatsächlichkeit wir bezweifeln möchten. Und drittens, was mit dem ersten Punkte zusammenhängt, können wir auch nicht behaupten, die symbolischen Handlungen wären, wenn nur erzählt und nicht ausgeführt, ohne Sinn weil ohne Wirkung. Wir können das deshalb nicht, weil für die bildreiche Phantasie des Orientalen auch die Erzählung einer Handlung, gleichgültig ob sie wirklich ausgeführt wurde oder nicht, vielmehr plastische Wirkung und veranschaulichende Kraft hat als für uns. Besonders möchten wir solche Wirkung dann auch von der nur erzählten symbolischen Handlung erwarten, wenn es neben ihr auch die wirklich ausgeführte gab und beide Formen dem Hörer bekannt waren. Die Form des Berichts über eine symbolische Handlung ist bei Ezechiel gelegentlich die folgende: Jahwe sprach zu mir: tue das und das usw., und wenn dich deine Volksgenossen fragen, was das zu bedeuten hat, so sage ihnen: also spricht Jahwe (nun die Deutung). Das wäre dann eine Form des Gleichnisses, wenn man annimmt, Ezechiel erzählt nur, ohne die Handlung ausgeführt zu haben, eine Form, die jedenfalls zur Verdeutlichung des Gedankens, den sie einschließt, recht geeignet sein dürfte.

Die symbolische Handlung ist nicht die ausschließliche Eigentümlichkeit einiger Profeten oder des israelitischen Profetismus. Im AT findet sie sich auch außerhalb der Profetenschriften; z.B. 1 Sam 11 7, wo erzählt wird, wie Saul ein paar Rinder zerstückt und die Stücke im Gebiete Israels versendet mit dem Aufrufe: So soll's dessen Rindern ergehen, der nicht mit ausrückt hinter Saul her. Von dem Profeten Ahia von Silo ist uns 1 Kö 11 29 ff. die berühmte symbolische Handlung überliefert,

wie er seinen Mantel in zwölf Stücke zerreißt und dem Jerobeam zehn davon gibt, dadurch die Lostrennung der Zehnstämme von der davididischen Herrschaft als von Jahwe gebilligt sanktionierend. Von Jeremia, von dem Ezechiel vielfach abhängig ist, werden uns mehrere symbolische Handlungen berichtet; bei dem eben bezeichneten Verhältnis beider Männer haben diese für die Beurteilung der ezechielischen das meiste Gewicht. Als eine wirklich ausgeführte symbolische Handlung kann man es ansehen, wenn 32 Jeremia einen Acker in Anatot als Gefangener kaufte, zum Zeichen dafür, daß, obgleich die Exilierung des ganzen Volkes bevorstand, es dennoch einmal den Boden Kanaans wieder in Besitz nehmen würde (Driver, Einl. S. 281). Auch die Jer 27 und 28 10 erzählten symbolischen Handlungen sind zweifellos ausgeführt worden. Dasselbe wird von dem allerdings im gegenwärtigen Zustand nicht ganz verständlichen Text Jer 19 1-13 gelten dürfen. Dagegen was die Handlung, die in Jer 13 1-11 erzählt und gedeutet wird, anlangt, so dürfte wohl Giesebrecht recht haben, wenn er sagt: „Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß Jeremia die zweimalige mühevolle Reise an den Euphrat nicht wirklich ausgeführt hat. Ob der Gürtel wirklich oder nur in der Erzählung unter dem Einfluß des Euphratwassers gelitten hatte, war für den Zweck, die Vernichtung Judas durch ein mesopotamisches Exil anzukündigen, vollkommen gleichgültig". Sehr zu beachten ist auch 25 15 ff.; Jeremia erzählt da von einer in der Vision ausgeführten, also nicht wirklich vollzogenen, aber auch symbolischen Handlung, das gleiche tut Ezechiel z. B. in der Tempelvision 8—11. Wir sehen, wie die symbolische Handlung, von der Voraussetzung aus, daß gelegentlich durch den Profeten eine vollzogen wurde, auch unausgeführt in der Form des visionär Geschauten als Anschauungsmittel verwendbar wird.

In das Gebiet der symbolischen Handlung gehört auch dies, daß der Profet mit seiner ganzen persönlichen Erscheinung und Gebahrung als Illustration zu dem Wort der Verkündigung dienen soll (vgl. Klostermann S. 417 f. und die dort angeführten Stellen Hagg 1 12. 13. 2 5. Sach 3 7. 8. Jer 15 17. 16 1 ff. 11 15-23. 12 5-8. 18 18-20. Jes 8 3. 20 3. Hos 9 7. 1 2 ff. 3 1 ff.). Das ist der Sinn des mofet, Ez 12 6. 11. 24 24 auf einzelne

Fälle angewendet. Der Ezechiel, welcher die Trauerbräuche beim Tode seiner Frau unterläßt, wird dem Volke zum mofet. Ebenso wird Ezechiel als mofet bezeichnet, als er nach Exulantenweise auszieht. An diesen Stellen müssen wir wohl am ersten annehmen, daß Ezechiel das ausführte, was er schreibt; denn nur unter dieser Bedingung hat der Ausdruck mofet Sinn. Was seine übrigen symbolischen Handlungen anlangt, so fragt es sich, wie bei Jer 13, zuweilen ernstlich, ob wir annehmen dürfen, daß Ezechiel jede wirklich ausgeführt hat. Für 4 scheint allerdings, wenigstens für die zugehörigen Verse, durch 3 „ein Zeichen ist das für das Haus Israel" 12 „vor ihren Augen" die tatsächliche Ausführung angedeutet zu sein; dagegen 4 4-8 läßt sich schwerlich ausgeführt denken. Dasselbe ist von 5 1-4a zu sagen. Sehr leicht auszuführen ist die Handlung in 21 11. 12 und 37 15-20; bei beiden wird durch die Bestimmung, daß es „vor ihren Augen" geschehen soll, anscheinend ausdrücklich auf die Tatsächlichkeit der Handlung hingewiesen. Leicht ausführbar ist auch die Handlung in 21 24; schwieriger, aber möglich, die in 12 17-20.

So läßt sich also fast gegen alle diese symbolischen Handlungen der Vorwurf der Unausführbarkeit nicht erheben. Wie aber schon oben bemerkt wurde, ist damit die Frage noch nicht erledigt. Denn wir haben in Ez den Bericht über eine symbolische Handlung, die nicht ausgeführt wurde und gar nicht ausgeführt werden sollte. Die Beauftragung zu der symbolischen Handlung 24 3b ff. wird nämlich durch die Worte eingeleitet: . . . rede wider (s. BHK) das Haus Widerspenstigkeit einen mašal und sprich zu ihnen: also hat Jahwe gesprochen. Das kann doch nur bedeuten, daß 36 ff. als mašal anzusehen ist. Wir können freilich von hier aus keine bestimmten Schlüsse auf andre symbolische Handlungen Ezechiels ziehen, aber wir müssen die Möglichkeit zugeben, daß welche von ihnen auch außer 24 1-14 nur als mašal anzusehen sind.

Dieses Ergebnis entspricht ungefähr den oben im voraus angestellten Erwägungen. Das Buch Ezechiels nötigt uns anzunehmen, daß sich Ezechiel in der Tat der darstellenden Handlung zur Verdeutlichung seiner profetischen Predigt bedient hat, und wenn wir uns die einzelnen Fälle ohne ästhe-

tisches Vorurteil ansehen, so dürfte die Mehrzahl diese Gepflognis Ezechiels bestätigen. Es läßt sich, aber ebenfalls zeigen, daß Ezechiel die Erzählung von symbolischer Handlung auch gelegentlich als Kunstform verwendet hat.

II. Die Predigt.

1. Kapitel. Die Unheilspredigt.

§ 23. Gegen Jerusalem-Juda.

Der Gegenstand von Ezechiels Unheilspredigt ist die Belagerung und Eroberung von Jerusalem, das ist die geschichtliche Katastrophe, welche 586 ihren Abschluß fand, mit ihren geschichtlichen Folgen. Diese Predigt entspricht dem Berufungsauftrag des Profeten. Es ist nun von vornherein zu beachten, daß es sich hierbei um ein Ereignis handelt, welches allerdings die Deportierten von 597, unter denen sich Ezechiel befand und denen seine profetische Wirksamkeit gewidmet war, gar nicht direkt bedrohte, sondern die 597 nicht deportierten Volksteile. Aber indirekt betraf das von Ezechiel angekündigte Unheil und Strafgericht auch die Gola. Denn während man die Wegführung von 597 nur als eine Verwundung des Staates Juda betrachten konnte, sollte das von Ezechiels Predigt bezielte Ereignis den Todesstoß für Jerusalem-Juda und damit die Vernichtung der religiös-nationalen Hoffnungen bedeuten, soweit immer solche gehegt wurden. Damit ist der Gegenstand von Ezechiels Unheilspredigt in seiner grundlegenden Bedeutung für alle Volksgenossen, nicht bloß für die direkt Betroffenen gekennzeichnet, und hierin liegt Recht und Sinn solcher Predigt Ezechiels an die Gola. Auf die Belagerung und Eroberung Jerusalems und die Zerstreuung eines Teils der Bevölkerung in die Heidenlande gehen sogleich die symbolischen Handlungen, die im Buche Ez an der Spitze der profetischen Unheilspredigt stehen. 4_{1-3} ist Belagerungssymbolik; $_{10.\ 11}+{}_{16.\ 17}$ meint den Mangel an Brot und Wasser während der Belagerung. $4_{9^a}+{}_{12-15}$ redet von der unreinen Exilsspeise. Zu diesen Stücken gehören inhaltlich auch die versprengten Verse 12_{17-20}. 5_2 denkt an die radikale Vernichtung der Jerusalemer, die in 3 Zonen vollzogen

vorgestellt wird: ein Drittel kommt in der Stadt selbst um, eins fällt durchs Schwert rings um die Stadt, und eins wird in alle Welt verstreut (über 5 3. 4a s. oben S. 12). 5 4b-10 predigt radikales Gericht wie 5 2 und das Voraufgehende; von Jerusalems großartiger Sonderstellung ausgehend nennt Ezechiel die Verachtung der chuqqot und mišpaṭim Jahwes als Grund dafür, daß Jahwe nun Gerichte (l. 8 wie BHK vorschlägt שפטים vgl. 10) in Jerusalems Mitte vor den Augen der Heiden vollziehen wird, Gerichte von unerhörter Furchtbarkeit: was nicht bei der Aushungerung der Stadt zugrunde geht, soll in alle Winde verstreut werden. 5 11-17 lautet der Grund: „weil du mein Heiligtum mit all deinen Greueln verunreinigt hast"; auch hier radikale Vernichtung, wie 5 2 in 3 Zonen: ein Drittel durch Pest und Hunger in der Stadt, ein Drittel durch's Schwert rings um die Stadt getötet, ein Drittel in alle Winde zerstreut. (3 Zonen haben auch die versprengten Verse 6 11. 12, aber die Plagen sind anders verteilt. Ein Drittel kommt durch Pest um, „der Ferne", ein Drittel durch's Schwert, „der Nahe", ein Drittel durch Hunger, „der Belagerte", oder „der Übriggebliebene" s. Jahn z. St. Von 4 Plagen redet 5 16. 17; der etwas konfuse Text, s. Jahn z. St., welcher nach 5 10-15 nachhinkt, ist wohl Glosse, die Vierzahl der Plagen aus 14 21 entnommen.)

In 5 11-17 wird des weiteren der Zweck des Gerichts angegeben: „sie sollen erkennen, daß ich Jahwe bin", und sie sollen den Heiden ein Gegenstand der Verödung und Verhöhnung, der Warnung und des Entsetzens sein. Hier tritt also die eigentümliche Richtung des ezechielischen Gottesglaubens in die Erscheinung; das sind schon Theodiceegedanken (s. u.).

Die Rede 6 1-5 (6. 7 Dublette) + 13. 14 wendet sich an die Berge Israels und faßt die Vernichtung der heidnischen Kultstätten in's Auge; hier ist also die Katastrophe als auf das ganze Land ausgedehnt gedacht. Die zwischen 1-5 (bz. 7) und 13. 14 gestellten Verse 8-10 (über 11. 12 s. o.) heben den pädagogischen Zweck des Exils hervor: die pᵉliṭim werden zu Einkehr und Umkehr gebracht; das paßt auch sachlich nicht in diesen Zusammenhang, der Typus paliṭ gehört überhaupt im wesentlichen der Heilseschatologie an.

Wenn also Ezechiel in 4—6 auch nicht sagt, daß alle Jerusalemer oder alle Bewohner des Landes getötet werden sollen, so liegt doch durchaus der Ton auf dem radikalen Charakter der Katastrophe. Sie wird religiös-sittlich motiviert 5 6. 7. 11 und es wird ihr eine im Bereiche der Theodiceegedanken liegende Abzweckung gegeben. Sie betrifft nicht bloß Jerusalem, sondern das ganze Land. Von etwaiger ferner Heilszukunft ist nicht die Rede.

Radikal ist auch die Katastrophe, die 7 schildert; aber hier sind ganz eigentümliche Farben zu dem Gemälde verwendet, welche das Ereignis anscheinend aus seiner lokalen Bedeutung herausheben und es zur eschatologischen Katastrophe im strengen Sinne des Wortes machen. Hierüber s. u.

Auch im weiteren innerhalb 8 bis 24 finden wir oft und in mannigfacher Form den radikalen Charakter der Katastrophe über Jerusalem-Juda betont. Das Tempelgesicht 8—11, in dessen Verlauf Jahwe schließlich Tempel und Stadt verläßt, faßt ein erbarmungsloses Gericht ins Auge: Einäscherung der Stadt und Vernichtung der Bewohner. Aber 9 läßt die Jahwetreuen vor der Vernichtung gerettet werden; nur die Gottlosen gehen zugrunde und die Stadt sinkt in Asche. Hier ist also der Gerichtsgedanke, wie wir ihn in 4—7 fanden, schon erweicht, nachdem eine Scheidung zwischen Strafwürdigen und Straffreien gemacht worden ist. 12 1-16 enthält Exilssymbolik; der komplizierte Text (s. o. in der Analyse) spricht in seinem zweiten Teil besonders von der Vernichtung der Kriegsmacht des Königs; es bleiben aber doch einige davon übrig, wegen Jahwes Ehre unter den Heiden 16. Doch vermute ich, daß 16 sekundär ist; denn das „aus ihnen" kann nicht auf die 14 bereits Zerstreuten gehen, die ja eben übriggelassen sind, sondern ist vielmehr auf den Anfang von 14 zu beziehen, dessen Fortsetzung ignoriert wird, das apologetische Raisonnement drängt sich nachträglich ein (auch der Schluß „und sie sollen erkennen, daß ich Jahwe bin", gleichlautend mit 15^a, beweist die Glosse; der Subjektswechsel, den Kr. am Ende von 16 annimmt, ist im Texte gar nicht begründet!). 12 21-28 betont das baldige Eintreffen des Ereignisses. 16 38-42 schildert die Katastrophe als ein erbarmungsloses Gericht Jahwes, ähnlich die Schlußverse von 23. 21 1-10. 11-12. 13-22 spricht von der radi-

kalen Vernichtung der Bewohner und der großen Not des Landes; Gerechte und Gottlose, allesamt sollen sie vernichtet werden 3. 7. Hier ist also nicht an das Dogma von der individuellen Vergeltung gedacht; es schweigt gegenüber der Leidenschaft des Unheilspredigers, der 21 1-10 und 13ff. schrieb (sie gehören zu den leidenschaftlichsten Stücken des Buches), oder Ezechiel hatte es, als er 21 1-10 schrieb, noch nicht durchgebildet. 22 1-16 wird die gänzliche Zerstreuung der Jerusalemer in Aussicht genommen (die letzten 3 Worte von 15 fehlen in der syr. Übs. s. BHK, sie passen nicht in den Zusammenhang und sind als Zusatz zu tilgen). 22 17-22 scheint auf die Belagerungsnöte zu gehen (s. o. in der Analyse). Von erbarmungslosem Gericht spricht auch 24 1-14.

So finden wir also in fast allen diesen Stellen meist reine Unheilspredigt; nur in wenigen Fällen ist, aber nur aus den Gedanken der Theodicee heraus, ein wenig über die Katastrophe hinaus gedacht.

Unheilspredigt enthält auch das Gleichnis vom unnützen Rebholz 15. Ezechiel fragt: Was wird aus dem Rebholz von allen Bäumen des Waldes? (הזמורה, das im Vaticanus fehlt, s. BHK, ist in den Text geratene Antwort eines Glossators). Es ist schon an sich zu nichts Rechtem zu gebrauchen; vollends unnütz ist es, nachdem es an seinen beiden Enden vom Feuer verzehrt und auch seine Mitte angekohlt ist. Nun die Deutung. Das Rebholz ist Jerusalems Bewohnerschaft; das Feuer, aus welchem sie gerettet sind, ist das der Katastrophe Jechonjas. „Noch konnte die Hoffnung sich anklammern an die vermeinte Vorzüglichkeit Judas vor andern Völkern; aber Ezechiel spricht ihm dieselbe ab. Jerusalem taugte vorher nicht, ehe ebendeshalb der Kern der Bevölkerung hinweggeführt wurde; jetzt soviel weniger wert, fällt auch um so gewisser Stadt und Land dem Verderben anheim“ (Hitzig). Smend, Davidson, Bertholet, Kr. haben darauf hingewiesen, wie aus dem Stücke ein völliger Verzicht auf die politische Größe eines israelitischen Staates unter andern Staaten spreche (Bertholet). Allerdings kann von einer politischen Rolle Jerusalem-Judas nicht mehr die Rede sein, wenn die Bewohnerschaft vernichtet ist. Ich kann aber nicht finden, daß hier auf der politischen Seite besonders der Ton läge. Denn in der „politischen Größe“

hat doch der Vorzug des vorexilischen Juda vor andern Völkern überhaupt nicht bestanden. Aber das Kapitel ist recht charakteristisch für den Radikalismus der ezechielischen Unheilspredigt; was er hier rund heraus sagt, ist doch dies, daß es Jahwe gar nicht darauf ankommt, Jerusalem-Juda zugrunde gehen zu lassen, denn etwas besseres als die andern Völker ist es nie gewesen. Die gleiche Ansicht vertritt er in ebensolcher Schärfe in 16 1ff.

§ 24. Fortsetzung. Ez 7.

Ganz eigentümlich ist die Art, wie Ezechiel in 7 von der Katastrophe über Jerusalem-Juda spricht (zum Text s. o. in der Analyse). Besonders sind die Verse 2-4 zu beachten, zu denen 5-9 Dublette ist. Ezechiel beginnt von einer Weltkatastrophe zu reden: „Das Ende kommt, es kommt das Ende über die vier Säume der Erde“ 2^b. So nämlich müssen wir übersetzen, nicht „des Landes“; denn „wo diese Wendung sonst sich findet, steht sie immer von den vier Säumen der Erde Jes 11 12. 24 16. Job 37 3. 38 13 (Kr.); Kr. weist auch mit Recht auf die assyrische Phrase kippât šamê (u) irṣiti hin. Weiterhin spricht nun Ezechiel im besondern von dem Kommen der Endkatastrophe über das Land Israel: 3 „Nun kommt das Ende über dich, und ich will senden meinen Zorn über dich und dich richten nach deinen Wegen und über dich bringen alle deine Greuel, 4 und nicht soll mein Auge sich erbarmen über dich, und nicht will ich schonen; sondern deinen Wandel bringe ich über dich, und deine Greuel sollen in deiner Mitte sein, und du sollst erkennen, daß ich Jahwe bin.“ Ganz ähnlich 5-9, doch fehlt da die Beziehung auf eine allgemeine Weltkatastrophe: 6^a „Das Ende kommt, es kommt das Ende über dich 7^a Bewohner des Landes. 7^b Es kommt die Zeit, nahe ist der Tag, ein Tag der Bestürzung“ (Schluß des Verses unverständlich). 10. 11 ist der Text sehr verdorben; auch hier ist vom Kommen des Tages die Rede. Ebenso 12^a „Es kommt die Zeit, herangerückt ist der Tag“. Die weiteren Verse geben eine Schilderung des Schreckenstages, die zum Teil allgemeine, zum Teil spezielle Züge enthält. Kauf und Verkauf verlieren ihren Wert und Reiz; denn beiden, dem Käufer wie dem

Verkäufer, geht's ans Leben. 14 „Stoßt in die Posaune und erhebt Kriegsgeschrei (ich lese mit Jahn; die folgenden Worte Zusatz). 15 Das Schwert von draußen und die Pest und der Hunger von drinnen; wer auf dem Felde ist, der wird durchs Schwert sterben, und wer in der Stadt ist, den werden Hunger und Pest zugrunde richten." Ja selbst die pᵉlîṭim kommen nicht davon: 16 „Es werden sich eure pᵉlîṭim retten auf die Berge (והיו ist mit c-c BHK zu streichen, s. Jahn), aber ich (so ist zu lesen mit LXX) will sie allesamt töten, einen jeden auf Grund seiner Verschuldung." Allgemeine Mutlosigkeit, Trauer und Entsetzen werden herrschen. 20ff. ist der Text wieder arg versehrt; wie es scheint, ist von der Entweihung der Idole der gottlosen Jerusalemer, dann aber auch von der Entweihung von Jahwes Heiligtum die Rede.

Zweierlei ist deutlich in diesem Kapitel miteinander in Beziehung gesetzt: von der „Zeit", dem „Tage", dem „Ende" redet Ezechiel als „nahe", „gekommen"; und von dem „Ende" über Jerusalem redet er weiter; die Katastrophe über Jerusalem, die Eroberung der Stadt bezeichnet er zugleich als das „Ende" des Landes. Die Frage ist: bezeichnet Ezechiel die Katastrophe über Jerusalem-Juda nur bildlicherweise als endgültige Weltkatastrophe, oder denkt er sich mit der lokalen Katastrophe eine allgemeine Katastrophe verbunden, von der dann die lokale Katastrophe nur ein Teil ist? Wir haben Anlaß, so zu fragen, weil ja in der Tat die Schilderung in 7 10ff. schließlich auf die lokale Katastrophe geht und von der Weltkatastrophe, die 2 erwähnt ist, dann gar nicht weiter die Rede ist. Deutlich ist der Weltkatastrophe 2 die lokale Katastrophe 3 gegenübergestellt. In welchem Sinn, darüber wollen wir erst dann reden, wenn wir gewisse Stellen von 25—32 noch mit in Betracht gezogen haben.

§ 25. Gegen fremde Völker.

Wegen der sachlichen Verwandtschaft mit der Unheilspredigt über Israel möchten wir die Unheilspredigt über fremde Völker mit jener zusammenstellen, wenn man auch sagen kann, daß von Israels Standpunkte aus die Bestrafung der fremden Völker eigentlich zur Heilspredigt gehört. Aber

gerade bei Ezechiel kann man die Unheilspredigt gegen die fremden Völker mit mehr Recht auf die Seite seiner Unheilspredigt überhaupt stellen, weil zum guten Teil das Schicksal der andern Völker von ihm ganz ohne Rücksicht auf die spätere Begnadigung und Erneuerung Israels gedacht wird.

Ammon und Moab 25 3-7 und 8-11 sollen den b^{e}ne qedem zum Besitz gegeben werden und in den Zustand nomadischer Kultur zurücksinken. Damit werden die Ammoniter und Moabiter aus der Zahl der Nationen gestrichen. Hier denkt sich Ezechiel das Strafgericht einfach historisch vermittelt. Aus Edom will Jahwe Mensch und Vieh vertilgen und es dadurch vernichten. Die Philister will er radikal ausrotten. Über das Wie sagt Ezechiel nichts.

Von den Tyrusorakeln ist besonders 26 zu beachten. Es wurde schon in der Analyse auf die merkwürdige Entsprechung der Verse 3-6 und 7-14 hingewiesen. 3-6 führt Jahwe den Untergang von Tyrus durch eine furchtbare Naturkatastrophe herbei (nach 6 sollen die Tochterstädte durch's Schwert getötet werden, was zu 3-5 gar nicht paßt; 6 ist offenbar Zusatz, so auch Jahn z. St.). 7-14 läßt Jahwe das Gericht über Tyrus durch Nebukadnezar vollziehen. Eine Vergleichung der Verse ergibt mit Sicherheit, daß die Naturkatastrophe 3-5 nur die dichterische Darstellung der geschichtlichen Katastrophe 7-14 ist. Ezechiel stellt das Ereignis das eine Mal in mythischem, wie wir sagen, das andre Mal in historischem Gewande dar. Beides steht aber nicht in dem Verhältnis wie Wirklichkeit und Allegorie, sondern gemeinsam ist nur das Ziel der Katastrophe; die Schilderung der Naturkatastrophe ist ganz selbständig. Gewiß steht im Hintergrunde von 3-5 die Überzeugung des Profeten: Jahwe könnte es auch so machen. Aber es scheint hier doch deutlich die historische Vorstellung die mythische zu verdrängsn, so daß diese nur zum Bild jener wird. Diese Auffassung der beiden parallelen Weissagungen wird um so sicherer, wenn wir an 28 denken; „der hier vom Profeten benutzte, schon von Gunkel rekonstruierte Mythus“ (Greßmann S. 116 f.) ist für den Profeten zweifellos nur Bild. Es gibt noch mehr Stellen ähnlicher Art. Z. B. 28 18 stellt Ezechiel den Untergang von Tyrus so dar: „Da ließ ich Feuer hervorbrechen aus deiner

Mitte, das verzehrte dich, und ich legte dich in Asche auf der Erde vor den Augen aller, die dich sahen.“ Auch das ist Bild; ein halb mythischer Vorgang wird dichterisch verwendet. Das ganze farblose Sidonorakel 28 20-24 ist den Tyrusorakeln nachträglich angefügt, sicher ohne die bestimmten geschichtlichen Beziehungen wie bei diesen, vielleicht nicht von Ezechiel selbst. Hier erfolgt die Vernichtung der Stadt durch die typische Trias von Plagen: Pest, Blut und Schwert, das heißt auch: durch eine geschichtliche Katastrophe.

Das Motiv all dieser Unheilspredigt ist: die Nachbarvölker, die sich über den Fall Jerusalems schadenfroh zeigten, oder sich in der Zeit der Katastrophe feindselig benahmen, oder aus dem Unglück über Jerusalem-Juda Gewinn erhofften und zu ziehen suchten, müssen bestraft werden, weil sie mit der Ehre seines Volkes und Landes Jahwes Ehre angegriffen haben. Darum sollen sie ihn in seiner überragenden Macht und Größe kennen lernen. Die Strafe ist der über Jerusalem entsprechend. Sie vollzieht sich durch geschichtliche Katastrophe. Nicht das Meer sondern Nebukadnezar bringt das von Jahwe gewollte Unheil über Tyrus. Ammon und Moab fallen in die Hände der Beduinen und sinken dadurch in nomadische Kultur zurück. Auch die Katastrophen über Edom und die Philister müssen wir analog als durch Feinde zu vollziehende denken; die mythische Ausdrucksweise, daß Jahwe als Subjekt genannt wird, will im Sinne Ezechiels nur sagen, daß Jahwe es ist, welcher die Katastrophe herbeiführt, mag er sich zu deren Geschehen immerhin geschichtlicher Mittelspersonen bedienen.

In 29—32 den Orakeln über Ägypten redet wiederum oft Ezechiel, der Dichter. So in 29 3-6a, wo Jahwe, der Fischer, das große Krokodil samt allen Fischen seiner Ströme vernichtet, den Pharao samt all seinem Volk. 8ff. sagt das Gleiche ohne Bild: Jahwe will über Ägypten das Schwert bringen, aus ihm Mensch und Vieh vertilgen.

In 13-16 herrscht der Ton der Heilspredigt; es ist sehr merkwürdig, wie Ezechiel hier Judas und Ägyptens Schicksal parallelisiert. Hier sehen wir recht deutlich, wie Ezechiels Unheilspredigt gegen fremde Völker gemeint ist: Ägyptens Bestrafung genügt, wenn es keine Gefahr mehr für Israel

sein kann; als kleines Reich, auf das sich zu stützen zu neuem Unheil Israel niemals einfallen wird, mag es dann ruhig wiederhergestellt werden.

30 1-19 ist mit 7 verwandt. 2. 3 wird angekündigt: „Weh ob des Tages! Denn nahe ist der Tag Jahwes, der Tag des Endes der Heiden.“ Also ein Tag, der die Katastrophe über die gesamte Völkerwelt bringt. 4ff. ist aber dann nur von einem Gericht über Ägypten die Rede. 4. 6 ein Schwert wird nach Ägypten kommen, Äthiopien wird erbeben, in Ägypten werden Erschlagene hinsinken; es werden herausgerissen werden seine Grundfesten. Und es werden fallen die Stützen Ägyptens und hinabsinken seine stolze Pracht von Migdol bis Syene. Der Vers 5 mit der Aufzählung von Völkern ist Zusatz, wie Jahn nachweist, s. z. St. Eigentümlich ist 7: Ägypten soll verwüstet sein inmitten verwüsteter Länder, und seine Städte inmitten verwüsteter Städte. Nach 8 will Jahwe Feuer an Ägypten anlegen; alle seine Helfer sollen zerschmettert werden. Nach 9 sollen Eilboten nach Äthiopien geschickt werden, da werden die in Kuš erbeben ob des Tages Ägyptens. Während also 2. 3 vom Tag des Endes der Heiden überhaupt die Rede war, ist in den folgenden Versen vom Tag Ägyptens gehandelt. Aber 7 gibt m. E. wiederum nur Sinn, wenn hier noch einmal an den Tag der Heiden überhaupt gedacht ist; die Verheerung Ägyptens ist hier nur als ein Teil des ganzen Ereignisses hingestellt, denn Ägypten soll inmitten verwüsteter Länder liegen. Die Katastrophe über Ägypten ist eine kriegerische. 10 heißt es bestimmt: durch die Hand Nebukadnezars will Jahwe dem Gepränge Ägyptens ein Ende machen. Auch die folgenden Verse schildern die Katastrophe im wesentlichen als die Eroberung und Verheerung des Landes, seiner hauptsächlichsten Städte als der wichtigsten Punkte desselben, durch Feindeshand. Bei der Aufzählung der verschiedenen Städte 13-18, die in der Unordnung, wie sie überliefert ist, kaum als unversehrtes Erzeugnis Ezechiels betrachtet werden kann, sind sehr verschiedene Phrasen verwendet, die eben Phrasen sind. Dazwischen finden sich aber auch einige Ausdrücke, welche von Naturereignissen sprechen. Der Anfang von 12 „und ich werde die Ströme zum trocknen Lande machen“ paßt so gar

nicht in den Zusammenhang, daß man sehr geneigt sein kann, seine Ursprünglichkeit zu bezweifeln; denn sowohl vorher wie nachher ist von kriegerischen Ereignissen die Rede. In solcher Schilderung ist dann noch 18 gesagt: in Tachpanches wird sich an dem Tag der Tag verdunkeln; Gewölk wird die Stadt bedecken.

Auch hier erhebt sich wieder die Frage: wie verhält sich das, was Ezechiel sagt, zu dem, was er meint? Im einzelnen denkt sich Ezechiel die Katastrophe über Ägypten nur als Teil einer großen Katastrophe über alle Völker? und denkt er sich die Katastrophe über Ägypten nur als eine Eroberung durch Nebukadnezar, oder auch von Naturereignissen, wie Austrocknen der Ströme, Verdunklung des Tages begleitet? Zur Beantwortung dieser Fragen bieten uns die folgenden Kapitel noch weiteres Material. Wir finden nämlich auch 31 und 32 eine ganze Anzahl Ausdrücke, die Naturereignisse beschreiben, mit welchen das Gericht über Ägypten verbunden ist, bezw. durch die es sich vollzieht.

Daß in 31 ein Märchen und ein Mythus steckt, hat Greßmann ausgeführt S. 104 ff. Mit Hinblick auf das dort Gesagte möchte ich keine ausführliche Untersuchung von 31 1-14 unternehmen; klar ist, daß Ezechiel die Züge eines Mythus verwendet, daß aber 1-14 eine Mischform von Parabel und Allegorie, oder von darstellendem und ausdeutendem Bild ist. Ganz mit Recht weist Greßmann darauf hin, daß 15 ff. ursprünglich gar nicht zum Märchen von der stolzen Zeder gehört haben kann. Denn daß der gefällte Zedernstamm zur šᵉol hinabfährt, ist eine unsinnige Vorstellung. Es ist auch gar nicht so vorgestellt worden, sondern die Bilder sind schon etwas verblichen gewesen, als die Höllenfahrt mit dem Zedermärchen verbunden wurde, eine recht unglückliche Weiterführung des schönen Bildes, vgl. besonders 31 17. 18. Da es sich hier einfach um eine rein poetische Darstellung handelt, so haben auch die Züge, die 15 erwähnt werden, nur dichterische Bedeutung; auf sachliche Vorstellungen, die Ezechiel nach dieser Richtung hin besaß, können wir von da aus nicht schließen. Es ist wohl nicht unwahrscheinlich, daß sich Ezechiel das Ereignis, das er meint, unwillkürlich auch mit gewissen schreckhaften Naturerscheinungen verbunden denkt,

worin ja gar nichts Absonderliches liegen würde (s. Greßmann, S. 69 ff); aber aus unserer Stelle können wir's nicht sagen. Gewiß hat Greßmann Recht, wenn er die „Schwertdurchbohrten" zu dem mythischen Erbe der Vergangenheit rechnet (s. S. 80 ff.); für Ezechiel dürfte auch dies nur mehr abgegriffner Ausdruck sein, „Stil".

32 1-16 handelt von der Vernichtung des großen Krokodils, das ist des Pharao, durch Jahwe. 3 von בקהל ab erweist sich als Zusatz; vor- und nachher ist Jahwe Subjekt. 4-6 verwendet Ezechiel den Mythus von der Opfermahlzeit, über den Greßmann S. 140 bezw. 136 ff. handelt. Das ist natürlich wieder nur Dichtung. 7. 8 nennt er eine ganze Reihe sonderbare Himmelserscheinungen, welche die Katastrophe über Ägypten begleiten sollen. 9. 10 spricht er von dem Eindruck auf die andern Völker, wenn Jahwe sein Schwert vor ihnen schwingt. Letzteres ist wieder Bild: in Wirklichkeit ist es 11-13 das Schwert des Königs von Babel, der mit seinen Helden Ägypten verheert, Mensch und Tier vertilgt, es dadurch zum kulturlosen Lande macht. Endlich geht auch in der Schilderung von Pharaos Höllenfahrt dichterisch Dargestelltes und wirklich Vorgestelltes durcheinander, und es ist hier im einzelnen unmöglich, das Verhältnis beider zu bestimmen. Aber gewiß ist die Grundlage des Abschnitts die šᵉol-Vorstellung auch des Ezechiel selbst.

§ 26. Das mythische Element.

Es ist höchst eigentümlich, daß in Ezechiels Unheilspredigt gegen fremde Völker das Mythische so stark hervortritt. Dies ist um so sonderbarer, als zuletzt doch überall den Hintergrund die historische Betrachtungsweise bildet, die die betreffenden Ereignisse auf kriegerische Weise vollzogen denkt, wobei natürlich auch Jahwe die bewegende Ursache bleibt. Besonders tritt das mythische Element in 29 — 32 hervor. Das sind Dinge, die zur Tag-Jahwe-Vorstellung überhaupt gehören. Aber wovon der Prophet redet, das ist ja der Tag über Ägypten; deswegen treten auch die naturmythischen Züge nur verstreut auf, liegt auf ihnen gar nicht der Ton, sondern auf dem historischen Ereignis. 30 ist der

Tag über Ägypten ganz bestimmt zu dem Tag Jahwes in Beziehung gesetzt, aber abgesehen von den Anfangsversen ist dann nur von dem Tag Ägyptens die Rede, und ganz ähnlich ist das Verhältnis des Anfangs von 7 zum Fortgang des Kapitels.

Schon mehrmals ist im Voraufgehenden darnach gefragt worden, welches Bild der Ereignisse dem Profeten selbst eigen sei und den Darstellungen, die er gibt, zugrunde liege. Will Ezechiel 7 sagen, die Katastrophe über Jerusalem-Juda ist ein Teil bezw. der Hauptgegenstand einer radikalen Weltkatastrophe, wie der Wortlaut der Anfangsverse ist? Will er Ähnliches von der geschichtlichen Katastrophe über Ägypten sagen, wie es nach dem Wortlaute einiger Stellen scheinen mag? Da ist zunächst klar, daß Ezechiel diese beiden Ereignisse nicht zusammen denkt. Es wäre also so, daß er das eine Mal von der Katastrophe über Jerusalem-Juda, das andre Mal von der über Ägypten, die er beide geschichtlich vermittelt denkt, geglaubt hätte, sie fiele mit dem Tag Jahwes zusammen. Das ist eine recht gut mögliche Auffassung. Es wird dabei übrigens unzweifelhaft deutlich, daß es sich nicht um die Erweiterung der Einzelkatastrophe zur Weltkatastrophe handeln kann, sondern die mythische Vorstellung der Weltkatastrophe das Primäre ist. Die Art, wie Ezechiel mit dem Gedanken der Weltkatastrophe und den naturmythischen Zügen umgeht, zeigt ganz bestimmt, daß er hier mit überliefertem Material arbeitet, das bis zu einem gewissen Grade abgegriffen ist, das schon soweit typisch, soweit „Stil" geworden ist, um einfach in dichterischer Weise verwendet zu werden. Es ist ganz charakteristisch, daß es uns nicht gelingt, festzustellen, wieviel von den mythischen Elementen, die Greßmann so anschaulich mit analogen Äußerungen aus andern Profetenschriften in Verbindung bringt, bei Ezechiel selbst lebendiger Glaube war. Vergleichen wir doch einmal die eschatologisch-apokalyptischen Schilderungen des Joel! Da ist das alles offenbar lebendige Überzeugung. Aber ist nicht der Eindruck bei Ezechiel ein andrer?

Jeder religiöse Mensch, der wie Ezechiel in einem alten Kulturgebiete lebt, trägt sehr verschiedenartige religiöse Vorstellungen mit sich herum, die aber von ganz verschiedener Lebendigkeit sind. Zu dem Altüberlieferten, Unpersönlichen

gehört bei Ezechiel offenbar viel Material von mythischer Unheilseschatologie. Es ist sicher, daß sich das Interesse des Unheilspredigers Ezechiel nicht in erster Linie auf diese Dinge gestürzt hat. Gewiß, er erwähnt manches davon; aber er erweist sich als israelitischer Profet im alten Sinn des Jesaia und Jeremia dadurch, daß sein Interesse auf natürlich auch durch Jahwe veranlaßte, aber geschichtlich sich vollziehende und geschichtlich übersehbare Katastrophen gerichtet ist. Das Mythische ist hier nur noch Restvorstellung aus vergangner Kinderzeit des Volkes. Das kommt daher, weil der Jahwe der Profeten eben der Gott der Geschichte ist. Selbstverständlich ist dabei von irgendwelchen rationalistischen Gedanken oder Tendenzen gar keine Rede; es steht gewiß hinter all dieser Unheilspredigt der Glaube, daß Jahwe auch in dieser Weise handeln kann, die wir nach der Art der Schilderung als mythisch bezeichnen. Aber daß er so handelt, darauf liegt in der profetischen Anschauung nicht der Ton, sondern darauf, daß er sich in der Leitung der Geschichtsverläufe mächtig erweist. Das Mythische tritt, wie wir sahen, bei Ezechiel meist in offenbar dichterischen Zusammenhängen auf. Daran liegt es auch, daß wir nicht sagen können, wie weit es klar vorgestellter Glaube Ezechiels ist. Wir müssen freilich bedenken, daß ein Bild der eschatologischen Zukunft und ein System der Lehre von den letzten Dingen zwei ganz verschiedene Sachen sind. Aber soviel ist klar: in Ezechiels Unheilspredigt tritt das Mythische so sehr hinter dem Geschichtlichen zurück, daß von ihm zu Joel ein sehr weiter Weg bleibt. Was bei Joel im Vordergrund steht, das gerade steht bei Ezechiel zurück.

Wir haben hierbei 38. 39 außer Betracht gelassen. Indem wir an das oben zur Analyse Gesagte erinnern, stellen wir fest, daß durch diese Kapitel das soeben gewonnene Bild im wesentlichen bestätigt, vielleicht aber auch etwas modifiziert wird. Bestätigt insofern, als die Tag-Jahwes-Vorstellung, wie früher auf die Katastrophe über Jerusalem-Juda und über Ägypten, hier auf die Gog-Katastrophe bezogen wird. Es will uns erscheinen, als wenn hier das mythische Element als solches stärker hervortrete, und wir möchten uns dann wohl veranlaßt sehen, auch sonst dem dichterischen Ausdruck in Eze-

chiels Predigt vom Unheil mehr Realität, mehr tatsächlichen Hintergrund zuzuschreiben als wir ohne 38. 39 geneigt sind. Allein abgesehen davon, daß gerade 38 17ff. sekundär ist, bleibt doch zu fragen, wie weit nicht auch in 39 dichterische Phantasie und Ausdruckweise vorliegt.

Es ist durch 7. 30. 38—39 sichergestellt, daß Ezechiel eine Tag-Jahwes-Vorstellung von universaler Bedeutung gekannt hat. Er hat sie angewendet auf die Katastrophe über Jerusalem-Juda und über Ägypten, beides Ereignisse, die er sich geschichtlich vermittelt dachte, und schließlich auf die Katastrophe über Gog, den Fürsten von Muski und Tabal, hinter dem für ihn vielleicht auch eine bestimmte geschichtliche Größe steckt. Auf jeden Fall aber ist der Tag-Jahwes-Gedanke in der Form, wie er 7. 30 und 38. 39 in einigen Äußerungen hervortritt, bei Ezechiel nicht eine beherrschende Idee gewesen; das sehen wir aus der Art, wie er ihn erwähnt.

2. Kapitel. Die Heilspredigt.

§ 27. Das Heil, wie es wird und was es bringt.

Über Weg und Ziel des Heilsvollzugs besitzen wir von Ezechiel mehrere, nur in Einzelheiten verschiedene Reden. Wir wollen sie zunächst nicht in ihre Einzelelemente zerreißen und so ein „System“ des Bildes von der Heilszukunft zu gewinnen versuchen, das Ezechiel hat, sondern wir wollen erst die einzelnen Reden als ganze betrachten. Dabei sehen wir, wie jenes Bild, im ganzen feststehend, doch in Einzelheiten variabel ist, und wie sich in ihm verschiedene Interessen vereinigen. Abgesehen von den großen Heilspredigten 34—36 finden wir eine kurze, kompendiarische 11 14-21. Im Anschluß an eine Zurückweisung des Anspruchs der Nichtexilierten auf den Besitz des Landes verheißt Ezechiel den Exilierten in Jahwes Auftrag: 1. Jahwe will die Gesamtgola aus den Völkern und Ländern der Zerstreuung sammeln und ihnen Palästina von neuem schenken. 2. Sie werden dorthin zurückgekehrt das Land von allem Götzendienst der Vergangenheit säubern. 3. Jahwe selbst will ihnen dann ein neues (so MT, oder „anderes“ s. BHK z. St.) Herz geben,

welches sie befähigt, hinfort Jahwes chuqqot und mišpaṭim zu beobachten. Diese Heilspredigt hält Ezechiel mit bestimmter praktischer Abzweckung; sie ist gegen die Hybris der Nichtexilierten gerichtet und soll den Exulanten zum Trost und zur Ermutigung dienen.

Von den drei in 34—36 gesammelten Heilspredigten Ezechiels (s. auch die Analyse zu 34—36) geht die erste, 34, von einem Bilde aus. Die bisherigen Hirten des Volkes haben sich selbst geweidet, während ihre natürliche, gottgewollte Aufgabe war, die Herde zu weiden. Sie haben die Herde in selbstsüchtiger Weise regiert, ihr Hirtenamt im eigenen Interesse ausgenutzt. Sie stärkten nicht die Schwachen, heilten nicht die Kranken, verbanden nicht die Verletzten, holten nicht die Versprengten zurück, suchten nicht die Verirrten, traten die Starken gewaltsam nieder (s. BHK z. St). Darum will Jahwe über die Hirten kommen und die Schafe von ihrer Hand fordern und dem Schafehüten ein Ende machen. Er will ihnen zunächst keinen neuen menschlichen Hirten bestellen, sondern sich selbst seiner Schafe annehmen, sie zusammensuchen aus den Orten, wohin sie am Tage der Wolken und des Wolkendunkels verstreut waren, und sie in ihr Land zurückführen. Dort will er selbst sie auf fetter Weide weiden. Überhaupt sollen alle Führenden und Mächtigen im Volke, welche die Volksgemeinschaft durch Gewalttätigkeit und Eigennutz schädigten, aus dem Volke getilgt werden. Dann aber wird Jahwe der Herde einen neuen Hirten setzen, erst dann, einen einzigen, und zwar einen David redivivus, der nun nicht mehr König im alten Sinn (deuteronomistische Beurteilung!), sondern nur der Beamte, der Haushalter Jahwes und sein Stellvertreter ist. Das drückt Ezechiel so aus: ich ihr Gott und mein Knecht David Fürst in ihrer Mitte. In diesem neuen Land, unter diesem neuen Volk Israel wird Jahwe einen Gottesfrieden begründen durch Vernichtung der wilden Tiere, durch Segnung des Landes mit Fruchtbarkeit, durch Sicherung vor kriegerischen Angriffen von außen.

Der Gesichtspunkt, von dem aus Ezechiel hier die Darstellung des Zukunftsbildes anfaßt, ist: Änderung in der Volksleitung. Diese bestand vordem in schlechten Elementen, die

das Volk ins Verderben brachten; dem macht Jahwe selbst ein Ende, indem er die schlechten Leiter und alle gewalttätigen Volksglieder entfernt und weiterhin die Leitung des sozial sanierten Volkes selbst übernimmt, allerdings vertreten durch einen von den Fehlern der Vergangenheit freien Davididen. Der soziale Friedenszustand ist die Vorbedingung für die Ausführung des weiteren Heilsprogramms. Das ist die Stelle, wo im ganzen Buch Ezechiels das altprofetische soziale Interesse — so dürfen wir es schon nennen (s. Kleinert, die Profeten Israels in sozialer Beziehung. Leipzig, Hinrichs, 05) — am stärksten hervortritt.

36 1-15 ist an die Berge Israels gerichtet. Sie sollen nicht länger die Schmach der Völker tragen, sondern die Völker ringsumher sollen ihre Schmach tragen. Die Berge Israels sollen schon jetzt Zweige treiben und Früchte ansetzen lassen, denn bald werden die Exilierten aus der Fremde heimkehren. Dann wird das Land neu bestellt und besäet werden; Jahwe wird Mensch und Vieh im Lande mit Fruchtbarkeit segnen, so daß sie zahlreich werden, und für einen dauernden Friedenszustand des Landes Sorge tragen. Wir hören Klänge, wie bei Deutero-Jesaja. Der Gesichtspunkt der Heilspredigt Ezechiels ist hier: die neue Segnung des Landes; es erhält seine regelrechte Bodenkultur und wird wieder reich an Mensch und Vieh. Das ist in etwas anderer Form das gleiche Kulturideal wie in 34.

Am meisten religiös orientiert ist die Predigt von der Zukunft in 36 16-38. Das vorexilische Volk verunreinigte sein Land durch unreinen Wandel, durch Gewalttaten und Götzendienst. Da wurden sie durch göttliches Strafgericht in die Heidenländer verstreut. Aber auch hier verunreinigten sie Jahwes Namen; sie entweihten ihn dadurch, daß sie den Heiden Anlaß gaben, gering von Jahwes Macht zu denken (Kr. vgl. 20 9). Aber Jahwes heiliger Name darf nicht entweiht bleiben. Das ist das Motiv, aus dem Jahwe handelt; er will die Ehre seines Namens wiederherstellen. Darum also holt er die Zerstreuten zusammen und bringt sie selbst zurück in ihr Land. Hier macht er sie selbst rein von der Schuld der Vergangenheit. Hier gibt er ihnen selbst neue Herzen mit der Kraft, seine chuqqot und mišpaṭim zu erfüllen.

Damit sichert er die Ehre seines Namens auch gegen zukünftige Verunglimpfung. Den innerlich Neugeschaffenen schenkt er auch äußerlich ein heilvolles Dasein. Er läßt sie in fruchtbarem Lande reichliche Nahrung finden; eine neue Kultur erblüht: die Städte werden wieder aufgebaut und neu bewohnt, das Land wird neu bestellt. Unter Jahwes Segen wird eine hohe Volkszahl erreicht werden.

Diese Heilspredigt hat ihre Eigentümlichkeit in der starken Betonung des theozentrischen Standpunkts; von diesem aus tritt die Forderung einer inneren Neuschöpfung in den Vordergrund. Ezechiel hat letzteres nicht immer hervorgehoben; 36 1-15 wird es nur von ferne gestreift, vielleicht, je nachdem man 12-14 deutet, und in dem (redaktionellen?) Spruch 28 25. 26 ist von der religiös-sittlichen Beschaffenheit des Volks der Zukunft überhaupt nicht die Rede; hier liegt der Ton auf dem לבטח allein.

Eigentümlich ist das Stück Heilspredigt am Schluß von 16. Hier wird dem Schicksal Judas das von Israel und den Sodomitern, bezw. Jerusalem, Samaria und Sodom gegenübergestellt. Alle drei waren voll Sünde, am schlimmsten Juda. Aber schließlich soll Sodom, Samaria und endlich auch Juda auf den früheren Stand gelangen. Smend hat wohl Recht, wenn er diese Reihenfolge aus der polemischen Haltung der Stelle erklärt, trotz Jahns Einwand. Bestimmte Vorstellungen über den Verlauf der Heilsverwirklichung werden dem nicht zugrunde liegen. Ebenfalls mit Recht weist Kr. die Ansicht von Gautier und Orelli (s. Kr. zu 53-58) zurück, die finden, daß Ezechiel auch den Heiden, deren Repräsentant Sodom hier sei, an unserer Stelle Anteil an den Segnungen der messianischen Endzeit eingeräumt habe. Unrichtig ist es aber m. E., wenn Kr. die Wiederherstellung Sodoms damit begründet, daß es innerhalb der Grenzen des israelitischen Zukunftsreichs liegt; es ist nicht anzunehmen, daß eine solche geographische Erwägung für Ezechiel irgendwie in Betracht kommt. Hingegen mag man mit Kr. an die analoge Wiederherstellung von Ägypten erinnern, bei der an Zugehörigkeit zum Messiasreiche nicht gedacht ist. Smend weist darauf hin, man dürfe zur Würdigung der Aussicht auf Wiederherstellung Sodoms überhaupt nicht vergessen, daß nur ein momentanes polemisches Inter-

esse sie hervorruft, wie Ezechiel denn auch weiterhin den Gedanken der Wiederherstellung Sodoms keine Folge gibt. Diese Auffassung der Stelle dürfte richtig sein. Der Schluß, den Ezechiel für Sodom zieht, ist einfach Ergebnis einer theologischen Erwägung: er wird gefordert durch die Gleichmäßigkeit der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes. Der plötzlich auftauchende Gedanke ist von Ezechiel nicht weiter verfolgt worden; wir sehen, wie so oft in Ez, wie sehr theologisch und doch wie wenig systematisch er dachte.

Kehren wir zu der Sammlung von Heilspredigt 34—37 zurück, so bietet uns 37 in einer Vision und einer Parabel zwei Einzelzüge der Heilserwartung. 37 1-14 sieht Ezechiel in der Vision die בקעה (vgl. 3 22) mit Totengebeinen erfüllt. Jahwe fragt den Profeten: Menschensohn, werden wohl diese Gebeine wieder lebendig werden? Ezechiel kann die Frage nicht bejahen, denn nach menschlichem Ermessen ist es unmöglich; er kann sie aber auch nicht verneinen, denn sein Gott ist nicht an menschliches Ermessen gebunden. Er überläßt die Entscheidung demütig dem Frager: Herr, du weißt es. Nun beauftragt Jahwe den Profeten, die Wiederbelebung der Gebeine weissagend auszusprechen, und als der es getan, werden sie wirklich lebendige Menschen, ein gar gewaltig großes Heer. Danach die Deutung; sie ist so klar und deutlich vom Profeten selbst angegeben, daß eine Mißdeutung ausgeschlossen ist. Die Exilierten sagen: Verdorrt sind unsre Gebeine und unsre Hoffnung ist dahingeschwunden; es ist aus mit uns. Jahwe sagt: Fürwahr, ich will eure Gräber öffnen und euch aus euren Gräbern heraufholen und euch in's Land Israel bringen. 14 hebt noch die Art der Neubelebung durch Mitteilung des Gottesgeistes hervor; der Vers ist vielleicht Glosse (so Jahn; $14^{a\beta b}$ war schon 12. 13 da).

Wenn die Deutung von Gräbern redet, so trägt diese Differenz doch wenig aus. Was Ezechiel sagt, ist dies: er geht auf ein Wort der Volksgenossen ein, welches das Exilsvolk als ein Totenvolk bezeichnet; aus dem Todeszustand des Exils sollen sie zurückgeführt werden zu dem Lebenszustande einer neuen Existenz im Lande Israel. Das ist der einfache Sinn dessen, was Ezechiel als visionäres Erlebnis erzählt.

Der Gedanke, den das Gleichnis 15-28 darstellt, ist die

Vereinigung der getrennten Reiche Israel und Juda von ehedem zu einem Reiche unter dem Szepter eines Davididen. Dieses neue Einheitsvolk wird auch durch Jahwe gereinigt von dem Götzendienst der Vergangenheit, wird so zum Eigentumsvolk Gottes im Sinne der deuteronomischen Formel. Sie werden also Jahwes chuqqot und mišpaṭim beobachten. Darin liegt die Gewähr ununterbrochenen und endlosen Bestandes unter der fortlaufenden Regierung eines Herrschers aus Davids Geschlecht. Einen ewigen Friedensbund schließt Jahwe für sie, darin erstarken sie zum zahlreichen Volke. In ihrer Mitte ist Jahwes Heiligtum, in dem ihr Gott unter ihnen wohnt. Das Gleichnis wurde von Ezechiel in einer symbolischen Handlung dargestellt 19.

Kr. legt Wert auf den Zug des Befehls, daß zum Holze Josef-Efraim das Holz Juda getan wird; „denn das Nordreich war das weitaus mächtigere der beiden Reiche". Er bemerkt, Ezechiel stehe auf nichts weniger als judaistischem Standpunkte, er sei Panisraelit vom reinsten Wasser. Es scheint mir sehr fraglich, ob diese Beurteilung richtig ist; denn schließlich wird doch der Davidid Herrscher des Zukunftsreiches, und Kultusmittelpunkt, Gotteswohnung ist natürlich der Tempel in der Stadt Davids, das war beides selbstverständlich. Man wird darum mit dem Ausdruck „Panisraelit" vorsichtig sein müssen. Immerhin aber ist richtig, daß Ezechiel überall, dies hängt mit seinem profetischen Strafpredigeramt zusammen, geneigt ist und sich nicht scheut, die gleiche Sündenschuld wie bei dem Nordreich Israel auch bei Juda festzustellen, und sehr betont spricht er es aus, daß nicht bloß Juda, sondern auch Israel wieder hergestellt werden soll; diese Forderung ist aber doch im wesentlichen von theoretischen, geschichtsphilosophischen Erwägungen ausgestellt, und in praxi kommt es eben auf ein Reich mit dem Davididen als König und Jerusalem als Mittelpunkt hinaus. Das ist für den Judäer ein bequemer „Panisraelitismus".

§ 28. Das Zukunftsideal.

Wenn wir die Reden, in denen Ezechiel vom Heil der Zukunft spricht, überschauen, so bemerken wir, daß Ezechiel zwar nicht jedesmal, wo er sein Zukunftsbild aufrollt, in allen

Einzelheiten dasselbe zeigt, daß aber hinter diesen im einzelnen unvollständigen, verschiedenartig orientierten Darstellungen ein bestimmtes Ideal steht. Wir können es ohne Gewaltsamkeit als ein fünffaches ansehen.

Erstens ist es ein soziales. Im Zukunftsreich soll es die sozial ungesunden Zustände nicht mehr geben, daß die Regierenden die Regierten ausnützen und unterdrücken und daß die Starken die Schwachen vergewaltigen, sondern es muß sozialer Friede herrschen. Die Störenfriede sollen ins neue Reich gar nicht aufgenommen werden, und der neue Herr soll ein rechter, guter Hirte sein.

Zweitens ist es ein politisches Ideal. Restitution von Gesamt-Israel als Einheitsreich, nicht wie vorher in Nord- und Südreich getrennt, ist die Hoffnung, und an der Spitze soll „ewig" die Dynastie Davids stehen. Aber rein als ein Friedenskönigtum stellt sich diese Herrschaft dar; denn Friede herrscht im Innern, und kriegerische Verwicklungen mit der Außenwelt kommen nicht mehr in Frage. Die Davididenherrschaft des neuen Reiches ist überhaupt nur ein Verwalteramt im Auftrage und in Stellvertretung Jahwes, ein bloßes Hirtenamt im Dienste des Herrn der Herde, ein rechtes Gottesgnadentum.

Drittens ist es ein religiös-sittliches Ideal. Die schweren Sünden der Vergangenheit soll es im neuen Reiche nicht mehr geben; insonderheit müssen alle Spuren der Fremdkulte aus dem Lande verschwinden, und Götzendienst darf im Lande nicht mehr getrieben werden. Die chuqqot und mišpaṭim Jahwes müssen allgemein in Geltung stehen. Dazu muß aber der religiös-sittliche Zustand des Volkes ein anderer werden. Jahwe selbst muß dem Volke neue, andere Herzen geben, in denen die Kraft zur Erfüllung seiner Forderungen lebendig ist.

Viertens ist es ein Kulturideal. Eine neue Blüte des Landes soll erstehen. Das Land soll reichlichen Ertrag geben, Vieh und Mensch zahlreich werden. Die verfallenen und verödeten Städte werden neu gebaut und bewohnt. Die Sicherheit des Kulturlebens wird nicht mehr durch äußere Feinde gestört.

Fünftens endlich ist das Ideal ein priesterliches oder kirchliches. Das tritt aber in der Sammlung von Heilspredigt nur einmal, am Schlusse von 37, hervor. Inmitten des Zu-

kunftsvolkes und Zukunftslandes ist Jahwes Heiligtum, seine Wohnung. Das ist das deuteronomische Ideal. Wenn wir auch annehmen dürfen, daß der Gedanke dem Ezechiel ein selbstverständlicher war, so ist es doch immerhin bemerkenswert, daß er ihn in der Sammlung von 34—37 nur einmal ausspricht. In seinem Zukunftsbild nimmt in der Tat nicht das priesterliche, sondern das kulturelle und das religiös-sittliche Ideal den breitesten Raum ein.

Wie hat sich Ezechiel die Verwirklichung dieses fünffachen Ideals, das Kommen des Reiches gedacht? Wie bei der Unheilspredigt, so stellen wir jetzt auch bei der Heilspredigt die entsprechende wichtige Frage. Wie denkt es sich Ezechiel, wenn er sagt, Jahwe werde die Zerstreuten aus den Heidenländern sammeln und heimbringen? Denkt er es sich phantastisch oder geschichtlich vermittelt? Ezechiel sagt darüber nichts Bestimmtes; wenn wir aber beachten, daß Ezechiel Jahwe ebenso als Subjekt des Zerstreuens nennt, wo er sich der geschichtlichen Vermittlung der Babylonier bedient, so sind wir berechtigt, auch die Rückführung als geschichtlich vermittelt gedacht anzunehmen. Aber daran hängt hier Ezechiels Interesse gar nicht; die Hauptsache ist ihm, daß Jahwe es tut, die Tatsache der Heilsverwirklichung. Und gehen wir so die einzelnen Seiten seines Ideales durch, so erhalten wir durchaus den Eindruck, daß hinter dem realen Daß ein mythisches und phantastisches Wie der Heilsverwirklichung durchaus zurücksteht. Die Schilderung eines effektvollen eschatologischen Dramas bietet er nicht im entferntesten. Aber wie Jahwe als Mittel des Unheils Pest, Schwert, Hunger in seiner Hand hat, so segnet er zum Heil Land, Mensch und Vieh mit reichlicher Fruchtbarkeit. Er schafft Frieden von außen und innen, er gibt gut Regiment, er legt neue Kraft zum Tun seiner Gebote in die Herzen. Es sieht auch hier keineswegs so aus, als wenn er sich das in phantastischer Weise ausgemalt hätte. Nun und wenn wir uns schließlich sein Ideal in seiner Wirklichkeit als Ganzes ansehen, so ist dieses Zukunftsreich und Zukunftsvolk gewiß in keinem Zuge ein spielerisches Phantasiegebilde. Es sind lauter praktische Forderungen, von der Not der Zeit und der Last geschichtlicher Erfahrung erzeugt, die das erhoffte Heil be-

friedigen soll: ein frommes, ohne Wanken seinem Gott zum Dienst ergebenes Volk, ein fruchtbares, wohl bebautes, reich besiedeltes, gut regiertes Land, eine stetige, nicht mehr durch Krieg und soziale Mißverhältnisse gestörte Kultur.

Wir glauben in diesem Zukunftsbild Ezechiels den Ausdruck eines sehr starken Wirklichkeitssinnes sehen zu dürfen, eines klaren, praktischen, auf das Wesentliche und Nötige gerichteten Geistes. Man muß gewiß bedenken, daß es dem Ezechiel schließlich nicht darauf ankommt, wie Gott seine Heilspläne durchführt. Aber wir finden in seinen Heilspredigten keine Neigung, es sich phantastisch vorzustellen. Dies gerade tritt bei ihm, wenn man das Ganze übersieht, zurück.

Die Macht seines Gottes, das Heil zu verwirklichen, kann sich Ezechiel nicht groß genug vorstellen. Von da gewinnt er seine Heilsgewißheit. Er gibt zu: nach menschlichem Ermessen kann man nicht erwarten, daß die Zerstreuten je wieder zum Volk, und dann zum Heilsvolk seines Zukunftsbildes werden.

Nur Jahwe weiß es, der es kann; und daß er es will, das ist es, was Ezechiel seinen Volksgenossen, den gleichgiltigen, ermüdeten, entmutigten, zu sagen hat (vgl. 37 1-14).

§ 29. Das Heil, wer es bekommt.

Es gehört zu den Hauptzügen der hauptsächlich in 34—37 gesammelten Heilspredigt Ezechiels, daß eine bestimmte religiös-sittliche Qualität des Volkes herbeigeführt sein muß, wenn es das Heil bekommen will. Darin liegt, daß die, welche diese Qualität nicht besitzen, am Heil keinen Anteil erhalten. In 34 erwartet Ezechiel, daß Jahwe die Gewalttätigen im Volke beseitigt; die übrigen erhalten Anteil am Zukunftsreiche.

In 11 14ff. und 36 16ff. erwartet er, daß Jahwe selbst den Zurückgeführten neue Herzen gibt, die mit Kraft zur Erfüllung der Jahwegebote ausgerüstet sind. Das sind zwei selbständige Gedanken, die sich nicht zusammen auf eine Fläche bringen lassen. Wenn wir oben die verschiedenen Hauptzüge des ezechielischen Zukunftsbildes aufführten, so geschah dies nicht in dem Sinne, als ob das die einzelnen Bestandteile einer systematisch zusammenstimmenden Gesamt-

anschauung des Profeten wären. Vielmehr zeigt uns die Zusammenschau seiner Äußerungen über das erhoffte Heil, daß er eine solche gar nicht besessen hat. Auch von ihm gilt, was Greßmann von den Profeten im allgemeinen sagt: eine ausgeführte, scharfumrissene Eschatologie ist bei ihm nicht vorhanden (S. 245 ff.). Dies gilt auch betreffs der Frage, wer nach Ezechiels Meinung Anteil am Heil der Zukunft bekommt; seine Angaben sind verschieden geartet und unvollständig. Es sei hier nur vorläufig daran erinnert, wie sich die Lösung der Frage ganz anders gestaltet von einer durch die individuelle Vergeltung bestimmten Anschauung aus, vgl. 18 30-32.

Nach Ez 20 33 ff. wird die Rückführung ins Land Israel mit einem Läuterungsgericht verbunden sein. Jahwe wird die Königsherrschaft über sein Volk „mit starker Hand und ausgerecktem Arm und ausgeschüttetem Grimm“ führen. Wie Jahwe dereinst in der mosaischen Vorzeit über die Vorväter Israels in der Wüste des Landes Ägypten (oder nach LXX in der Wüste, da sie Jahwe herausführte aus dem Lande Ägypten) Gericht gehalten hat, so will er über die aus den Heidenländern gesammelten Israeliten in der „Wüste der Völker“ Gericht halten von Angesicht zu Angesicht. Jahwe wird sie unter seinem (vielleicht ist שבטי zu lesen, s. BHK) Stabe hindurchgehen lassen und abgezählt (so mit LXX, s. BHK, wo auf 1 Chr 9 28 verwiesen wird) einführen. Dabei werden die Empörer und Abtrünnigen ausgeschieden; diese führt also Jahwe nur aus dem Lande, in dem sie Fremdlinge waren, heraus, läßt sie aber nicht ins Land Israel gelangen.

Das von Ezechiel in Aussicht genommene Läuterungsgericht steht in Parallele zu Vorgängen in der mosaischen Zeit. Die Kommentare erinnern zum Vergleich an Hos. 2 16. Der Ausdruck „Wüste der Völker“ ist, wie Jahn richtig bemerkt, noch von niemandem befriedigend erklärt worden. Jahn hilft sich damit, daß er anders liest. Auch Greßmann erklärt den Ausdruck nicht. Da die Erklärung von Hitzig, Smend und anderen nicht zureicht, so kann, falls nicht der Text verderbt ist, in „Wüste der Völker“ nur ein terminus technicus gesehen werden, der zur eschatologischen Topographie gehörte und den Lesern verständlich war; er wäre an unserer Stelle von

Ezechiel auf die syro-arabische Wüste übertragen worden, denn nur um diese kann es sich handeln.

5 3. 4 muß so verstanden werden, daß die bei der Katastrophe von 586 zunächst Geretteten später noch einmal dezimiert werden sollen. Also auch hier wird ein späteres Läuterungsgericht in Aussicht gestellt. In den Kommentaren wird mehrfach auf Jes 6 13 verwiesen; hier ist zunächst ein gerettetes Zehntel vorhanden, aber auch dieses soll vertilgt werden, so daß also die letzten Worte des Verses ein Zusatz sein dürften (s. Marti Jes z. St.). Es ist demnach der Gedanke in Jes 6 13 anders als in Ez 5 3. 4.

Unter den Gedanken des Läuterungsgerichtes fällt auch die Vernichtung der gewalttätigen Mächtigen im Volke, von der 34 1-16 und 17-22 die Rede ist. (Näheres s. oben in der Analyse S. 34 f.).

13 9 sagt Ezechiel, daß Jahwe seine Hand gegen die Propheten ausstrecken wird, die Nichtiges schauen und Trug orakeln. Sie sollen in der Gemeinschaft von Jahwes Volk nicht sein (zu בסוד s. BHK), in das Buch des Hauses Israel nicht aufgezeichnet werden, in das Land Israel nicht kommen. Es ist wohl klar, daß diese Worte nach 586 gesprochen sind; sie betonen den Ausschluß der falschen Propheten vom Anteil an den Segnungen der Heilszeit. Nicht recht deutlich wird aber aus 13 1-16, bei welcher Katastrophe die falschen Propheten zugrunde gehen sollten. Nach 13 will Jahwe eine Windsbraut losbrechen lassen, wegschwemmenden Regen senden und Hagelsteine schleudern; er will dadurch die Mauer niederreißen, die von den falschen Propheten mit Tünche bestrichen worden ist; bei diesem Einsturz sollen die falschen Propheten umkommen. Kr. meint, „das Unwetter, das Jahwe herbeiführt, ist nicht der Chaldäeransturm, sondern sind die mannigfaltigen Anfeindungen und Prüfungen, die über die Gemeinde vor ihrer Vollendung kommen werden, vgl. 20 35. 38 38 f.“. Der zweite Teil dieses Urteils ist nicht richtig; in 13 wird eine einmalige furchtbare Katastrophe geschildert. Die Katastrophe von 586 ist offenbar vorüber 4. 5. 10. 16. Anderseits sollen sie aber bei der Katastrophe, die ihre falschen Heilsweissagungen zu nichte macht, mit zugrunde gehen; das sieht doch so aus, als ob die Katastrophe über Jerusalem-Juda noch bevorstünde. Und während nach 13ff. ihr

Untergang nur im Gefolge der Katastrophe über das Volk eintreten wird, redet s. 9 von einer besonderen Aktion Jahwes gegen die falschen Profeten. Es ist deutlich, daß wir in 13 1-16 somit keinen einheitlichen Text vor uns haben. Der zwiespältige Charakter der Verse erklärt sich nur so, daß ein Teil des Abschnittes vor 586 mit Bezug auf die Katastrophe von 586 geschrieben ist, ein Teil danach. Die große, mit naturmythischen Farben gemalte Katastrophe ist m. E. die von 586; das Mythische bezieht sich auf die Mauer, ist also Bild wie diese. Nach 586 ist nur einfach von der Ausrottung der falschen Profeten, ihrem Ausschluß vom Glück der Heilszeit, geredet, ohne nähere Angabe über die Art ihres Untergangs.

Im Anschluß daran wird, ebenfalls ohne nähere Bezeichnung der Ausführungsart, auch den falschen Profetinnen der Untergang verkündigt. Ausgerottet werden soll aus Jahwes Volke auch der Profet, der sich von einem Götzendiener befragen läßt, gleicherweise wie der Götzendiener, der den Profeten fragt (14 1-11). Diese Drohung hat, wie schon die in 13 9 und 17 ff., offenbar mit der Vorstellung eines Läuterungsgerichtes, wie es 20 34 ff. vorausgesehen wird, gar nichts zu tun. Es spricht einfach den Gedanken aus, daß die betreffenden, Jahwes Anforderungen nicht entsprechenden Individuen innerhalb Israels, wenn es 14 11 Jahwes Volk im deuteronomischen Sinne werden soll, nicht existieren dürfen.

Zu der 20 34 ff. ausgeführten Vorstellung eines noch in Aussicht stehenden großen Läuterungsgerichtes ist also bei Ezechiel wohl nur noch 5 s. 4 und 34 zu stellen.

Ergibt sich demnach aus einer Reihe von Äußerungen Ezechiels, nicht bloß aus 20 34 ff., sondern auch aus 34 ff., daß an die Empfänger des Heils bestimmte Anforderungen betreffs ihrer religiös-sittlichen Qualität gestellt werden, womit ein Gegensatz gegeben ist zwischen denen, die würdig, und denen, die unwürdig der Zugehörigkeit zum Volk und Reich der Zukunft sind, so finden wir bei Ezechiel daneben noch einen zweiten Gegensatz. Man kann sagen, daß er mit dem ersten in gewisser Ausdehnung zusammenfällt, aber er ist doch anders orientiert. Empfänger der Verheißungen, Teilnehmer am Heil sind für Ezechiel im Grunde nur die aus dem Exil Zurückgeführten. Aber es waren doch auch Volksglieder in Palästina

zurückgeblieben. Was wird aus denen? Wir sehen, daß sich ein Gegensatz zwischen der Gola und den in Jerusalem-Juda Zurückgebliebenen herausgebildet hatte. 11 14ff. erfahren wir davon; bei Jeremia (Jer 24) beobachten wir die gleiche Erscheinung. Die Bewohner Jerusalems sagen 11 15 von den Exilierten: Fern sind sie von Jahwe, uns ist das Land zum Besitz gegeben. Aber im Gegenteil will Jahwe gerade die Gola zurückführen und zu Besitzern des Landes machen, (21 ist vielleicht Zusatz, so BHK; MT ist unmöglich richtig). Kr. wird Recht haben, wenn er die Verse nach 586 ansetzt, obwohl sie auch vorher denkbar sind (s. auch Jahn z. St.). Gleichfalls auf die nach 586 Zurückgebliebenen geht 33 23-29, wie es nach 24 scheint. Die Bewohner der Trümmer im Lande Israel sprechen: Einer war Abraham und bekam das Land in Besitz; wir aber sind viele, uns ist das Land zum Besitz gegeben. Diesem Anspruch stellt Jahwe den Hinweis auf ihren religiösen und sittlichen Zustand gegenüber; so wie sie sind, in Götzendienst und Unsittlichkeit verstrickt, können sie keinen Anspruch auf Besitz des Landes machen 25. 26. Die Zugehörigkeit der folgenden Verse 27-29 zu 23-26 wird dadurch zweifelhaft, daß sie unverbunden stehen. Inhaltlich sagen sie eine große Katastrophe über die im Lande Zurückgebliebenen an. Durch drei typische Plagen Gottes sollen sie vernichtet werden: die in den Trümmern Jerusalems durchs Schwert, die im freien Felde durch wilde Tiere, die in den Festen und Höhlen durch Pest. Die mit den nachschleppenden Schlußversen von 5 verwandten Verse erscheinen mir eher als eine phantastische Nachbildung von Ezechiels drei Vernichtungszonen, als daß sie von Ezechiel selbst stammten.

Es mag wohl sein, daß sich der Gegensatz schon nach 597, vor 586 entwickelt hat; sicher ist er nachher stark zur Ausprägung gekommen. Die Nichtexilierten leiteten aus ihrer Verschonung den Anspruch auf Besitz des Landes ab; die religiös-sittlichen Bedingungen, welche dazu im Sinne des Profetismus nötig waren, bedachten sie nicht. Die Vornehmen und auch die geistige Führerschaft des Volkes wurden verbannt; es war natürlich, daß die Leute übermütig wurden, die glaubten, in die freigewordenen Plätze einrücken zu können. Es wurde oben bemerkt (S. 66), daß wohl der Gegensatz, der

damit gegeben war, auf die Predigt Ezechiels bereits vor 586 eingewirkt haben mag. Wie seine Stimmung schon damals gegen die Zurückgebliebenen war, zeigen am schärfsten solche Äußerungen wie 12 16, eventuell auch 14 21-23, aber auch viele seiner Sprüche und Reden, in denen er den Zustand derer in Jerusalem-Juda schildert. Zwar gibt er uns auch ein trübes Bild von dem Zustand der Gola, und wir haben keinen Grund, an der wesentlichen Richtigkeit seiner Angaben zu zweifeln. Aber in der Tat sind die besseren, auch innerlich lebensfähigeren Elemente unter den Verbannten gewesen. In Babylonien, nicht in Palästina, ist die profetische Religion festgehalten und weiter gebildet worden. Und da sich dort zugleich die Vornehmen des Volks befanden, so war es nur natürlich, daß sich alles Interesse an der Zukunft Israels sehr bald auf die Gola konzentrierte. Das sehen wir bei Ezechiel sehr deutlich. Die Gola ist's, auf der die Verheißungen des zukünftigen Heils ruhen. Die in Palästina zurückgebliebenen Volksreste bleiben in Ezechiels Heilseschatologie unbeachtet. Im Gegensatz zu den übriggebliebenen Bewohnern Jerusalems heißt die Gola 11 15 bereits „das ganze Haus Israel insgesamt" (Jahn hält die Worte für Glosse; „das ganze Haus Israel gehört hier, wo nur von den Exilierten die Rede ist, nicht her". Aber das ist eben die Frage!). Ob der Ausdruck, wie Kr. meint, die Nachkommen der efraimitischen Gola von 734 und 722 meint, scheint mir sehr fraglich; in jedem Fall ist der Ausdruck in dem Gegensatz, in welchem er steht, sehr bezeichnend.

§ 30. Messianisches.

Als „messianisch im engeren Sinne" bezeichnet man 17 22-24, 21 32 und die Aussagen über den endzeitlichen „Knecht David" in 34 und 37. Für einzelne Erklärer kommt noch 29 21 in Betracht. Mit diesen Aussagen pflegte man oft auch die über den „Fürsten" in 40—48 in Beziehung zu setzen; man geriet dabei in Schwierigkeiten, wenn man 40—48 als Krönung der Heilspredigt Ezechiels ansah (siehe Boehmer in StKr 1901, S. 223. 224, s. auch StKr 1900, S. 115). Erst K. Begrich (in ZwTh 1904) hat ein richtiges Verständnis dieses Verhältnisses erreicht.

Was zunächst die vereinzelten Stellen außerhalb der in 34—37 gesammelten Heilspredigt anlangt, so ist 17 22-24 nicht als direkte Fortsetzung von 1-21 zu betrachten, sondern eine spätere Anfügung. Die Pflanzung durch Jahwe 22-24 steht im Gegensatz zu der Pflanzung durch den großen Adler 1-21. 1-21 bezieht sich nach der angefügten Deutung auf Jojachin und Zedekia. Die Übersetzung von „Land Kanaan“ 4 als „Krämerland“ (Kr.) weist Winckler (III 1, S. 142) mit Recht sehr energisch als unmöglich zurück (s. auch Jahn z. St.), sie ist von Zef 1 11 aus nicht zu rechtfertigen, und Ez 16 29 kommt nicht in Betracht (s. BHK). Demnach ist כנען zu tilgen. Daß כנען absichtlich aus כשדים korrumpiert sei, um dem כנען in 16 3 die Bedeutung von Chaldäa unterzuschieben, ist eine bloße Vermutung Jahns; richtig erscheint mir seine Ansicht, daß von dem in den Text geratenen כנען aus sich auch das unpassende רכלים erklärt, an Stelle dessen LXX בצורה (*τετειχισμενην*) gelesen hat. Winckler hält כנען fest, verändert aber dann den ganzen Text; überzeugen dürfte seine Behandlung der Stelle kaum jemanden. Wir müssen uns also mit der schlechten Allegorie (besser wird sie durch die bei Wincklers Text anzunehmende Verwandlung des Zedernsprosses in einen Weinstock auch nicht gerade) begnügen, wie sie ist; sehr auffällig erscheint mir allerdings, daß Jojachin durch einen Zedernsproß, Zedekia durch einen Weinstock repräsentiert sein soll. Mit der Möglichkeit, daß 1-21 wirklich ursprünglich so gemeint war, wie die Deutung will, steht auch die, daß 22-24 ezechielisch ist (zum Text s. BHK). Jahwe nimmt vom Wipfel der gewaltigen Libanonzeder und pflanzt das Reis auf einen hohen Berg. Dort soll es sich zu einer prächtigen Zeder entwickeln, in deren Zweigen alle Vögel wohnen (noch voller wird die Aussage, wenn der Vers mit Cornill, Grätz, Jahn nach 31 6 zu ändern ist). Aus der Vergleichung mit 31 ergibt sich, daß die Vögel die Völker sind, nicht die Israeliten (Kr.), auch nicht bloßes ästhetisches Mittel zur Veranschaulichung (so Begrich S. 442). Es ist deutlich, daß Ezechiel eine Fabel benutzt, die er anwendet auf den bestimmten Fall; daher die epexegetische Beifügung zu dem „hohen Berg“: „auf die Bergeshöhe Israels werde ich es pflanzen“. Dieser von Jahwe in Israel eingesetzte Herrscher soll Weltherrscher werden, das ist der einfache

Sinn des Bildes. Er wird allerdings durch die erbauliche Schlußbemerkung eingeschränkt: da nehmen sich die andern Reiche nur ein Beispiel an Jahwes Handeln mit Israel. 24 steht außerhalb des Bildes 23; ein ausschließender Gegensatz zwischen beiden Versen besteht nicht.

Schon Zunz (in ZDMG XXVII, 1873, S. 678) meinte, der Verfasser von 17 22-24 habe Serubabel im Auge, und Wincklers Begründung der gleichen Ansicht (a. a. O. S. 142 f.) hat etwas Bestechendes. Aber merkwürdig eng ist der Gesichtskreis, wenn Winckler schreibt: „Ohne jeden Sinn ist .. 22-24 .. Wer sollte das sein zu Zedekias Zeit, und wo bleibt die Verheißung schon wenige Jahre darauf, als Jerusalems Zerstörung gemeldet wird?“ Winckler meint, die messianische Weissagung müsse unbedingt auf eine bestimmte geschichtlich vorhandene Einzelperson gehen, sonst ist sie ihm unsinnig. Gewiß geht 17 22-24 auf ein Individuum, aber ob dies in der Wirklichkeit oder nur in der Hoffnung des Dichters existierte, können wir gar nicht sagen. Sehen wir von einer bestimmten geschichtlichen Beziehung ab, so spricht nichts gegen die ezechielische Abfassung der Verse; zwar haben sie nicht ursprünglich zu 17 1-21 gehört, aber die spätere Anfügung kann durch Ezechiel selbst geschehen sein. Freilich eine Sicherheit dafür haben wir in solchem Falle ebensowenig; die Verse können recht wohl auch von einem Späteren mit Benutzung ezechielischer Wendungen verfaßt sein (so Kr. mit Fragezeichen).

21 32 ist der Abschluß einer Drohrede, die zuletzt gegen den Fürsten von Israel gerichtet ist. 31 „also hat Jahwe gesprochen: Weg mit dem Kopfbund! Fort mit der Krone! Empor mit dem Niedrigen (streicht Jahn, s. seine Begründung) und herunter mit dem Hohen!“ (Zum Text s. auch hier BHK.) Es ist danach zu erwarten, daß 32a auf die Krone geht, nicht auf die Stadt (Kr.). Man wird deshalb wohl mit LXX (*ἀδικιαν*) עון für עיר lesen dürfen (so Jahn, der als Sinn von 32a angibt: Ich will die Krone ins Unrecht setzen, keiner soll sie mehr rechtmäßig tragen). 32bα darf man vielleicht lesen „wehe ihr! so soll es bleiben“ (s. BHK). Der Schluß des Verses heißt nach MT „bis daß der kommt, welcher das Recht hat, und ich will es ihm geben“. Auch diese Worte sind nicht ganz zweifellos (s. BHK und Jahn); aber in jedem Falle ist auf ein In-

dividuum gezielt. In Zukunft wird einmal wieder einer kommen, der die Krone rechtmäßig trägt. Weiter ist nichts gesagt. Die Ähnlichkeit im Vergleich mit Gen 49 10 (bes. LXX) fällt in die Augen; über das gegenseitige Verhältnis beider Stellen ist m. E. nichts Sicheres festzustellen. Eine Sicherheit, daß 32 b ursprünglich den Schluß von 21-31 gebildet hat und von Ezechiel stammt, besitzen wir nicht; im Tone von 21-31 deutet nichts darauf hin, daß man einen tröstlichen Ausklang erwarten möchte.

Isoliert ist endlich auch die Aussage in 29 21: An jenem Tage, das ist nach dem Voraufgehenden: am Tage der Eroberung Ägyptens durch Nebukadnezar, will ich dem Hause Israel ein Horn sprossen lassen; dir aber will ich geben Auftun des Mundes in ihrer Mitte, damit sie erkennen, daß ich Jahwe bin. Begrich hält die Stelle nicht für „im engeren Sinne messianisch"; קרן sei hier nur Symbol der Macht, wie öfters. Der Ausdruck צמיח קרן findet sich nur noch Ps 132 17. Da ist er „im engeren Sinne messianisch" gemeint. Mir erscheint dies darum auch für 29 21 a priori als das Wahrscheinliche. Wenn 29 21 von Ezechiel stammt, dann jedenfalls aus seiner späteren Lebensperiode; angefügt ist es an das Stück, das im Buche Ez das letzte Datum trägt 17-20. Freilich erscheint 29 21 als eine spätere Beischrift, denn mit 20 ist der Spruch Jahwes ersichtlich und ausgesprochen zu Ende. Da ist die ezechielische Abfassung selbst dann nicht fraglos, wenn man dem unvermittelten Eingang des Verses nach LXX כה אמר יהוה vorsetzt.

Neben diesen vereinzelten, an ihrem Ort sekundären Stellen haben wir nun auch innerhalb der Heilspredigtsammlung 34 bis 37 messianische Stellen. Auch über diese, wie über die eben besprochenen, handelt Begrich. Es kommt ihm darauf an, nachzuweisen, daß 34 23. 24 und 37 22. 23 nicht von einer unbegrenzten Davididenreihe die Rede ist, sondern von einer einzigen Herrschergestalt, die לעולם die Herrschaft bekleidet. „Die Schwierigkeit, die das לעולם unserm Denken bietet, bleibt eine ebenso große, ob man annimmt, in Ewigkeit solle ein gottgesegneter Herrscher regieren, oder ob man erklärt: Nicht einer, sondern viele sollen herrschen, aber jeder mit gleicher Weisheit, Gottwohlgefälligkeit, mit derselben Macht und Herr-

lichkeit, als wäre es nur einer". Dieses Urteil erscheint mir allerdings nicht ganz zutreffend. Es ist wohl auch für unser Denken ein beträchtlicher Unterschied zwischen der Vorstellung eines David redivivus von unbegrenzter Lebensdauer und einer Davididenreihe, die getreu nach dem Vorbilde des zum Ideal erhobenen Vorfahren David regiert. Aber in der Sache hat Begrich recht: es ist ein David redivivus, von dem Ezechiel redet, nicht eine Herrscherfolge von Davididen. Doch ist zweierlei zu beachten. Wenn Ezechiel, wie es auch Jer 30 9 geschieht (es fragt sich, ob diese Stelle nach Jer 23 5 zu interpretieren ist!) von dem David redivivus redet, der לעולם regieren soll, so hat er schwerlich den Gedanken urgieren wollen, daß der König des Messiasreiches eine unglaublich lange physische Lebensdauer besitzen soll; würde dem dann nicht auch die entsprechende Lebensdauer der Generation zur Seite treten müssen, die den Anbruch der Heilszeit erlebt? Ich bezweifle, daß er den Gedanken überhaupt in dieser Weise zu Ende gedacht hat, wie wir es tun[1]. Vielmehr liegt ihm der Ton darauf, daß der Hirt des Zukunftsvolkes ein David redivivus sei, und daß diese Form der Herrschaft von Dauer sei. Hier hängt aber das Interesse nicht an der Person, sondern an dem Ideal, das sie verkörpert, an der Idee. Denn, das ist zweitens zu bedenken, gerade in 34 und 37 ist überhaupt der Messiasgedanke nicht beherrschend, sondern in ein Gesamtbild eingeordnet. Der Verwalter des Königtums Jahwes hat in 34 fast nur repräsentative Bedeutung. Der David redivivus ist, kann man beinahe sagen, eine eschatologische Institution neben andern. Nicht er führt die Heilszeit herauf, sondern Jahwe.

Anders ist, wie mir scheint, der Messiasgedanke in 17 22-24, 21 32, 29 21. Hier hat, soweit man bei der Kürze der Stellen urteilen kann, die Person des Messias eine mehr konstitutive Bedeutung für das Eintreten der erhofften Zukunft. Beides kann Ezechiel geschrieben haben; es ist möglich, daß er überliefertes Material in relativ freier Weise verwendet.

1) Ursprünglich ist der Gedanke des David redivivus allerdings ein mythischer: die Wiederholung des Dynastiegründers am Ende der Entwicklung, und ursprünglich liegt also sehr wohl der Ton auf der Einzigkeit des Königs der Endzeit.

Wie schon oben angedeutet wurde, macht bei der herkömmlichen Auffassung von Ez 40—48 die Konfrontierung des נשיא mit dem Messiasbilde, wie es in 1—39 an einigen Stellen hervortritt, Schwierigkeit. Im Reiche der Zukunft ist nach den Äußerungen in 1—39 der David redivivus Herrscher, und zwar ausgesprochenermaßen als Stellvertreter Gottes, der Typus des Herrschers von Gottes Gnaden. Gerade wenn man diese Art seiner Stellung bedenkt, bedarf es keines Wortes, daß der נשיא in Ez 40—48 ein ganz anderer ist.

Es ist vor andern Begrichs Verdienst, dies nachgewiesen zu haben (S. 452ff.); (über die Bedeutung des נשיא in 40—48 hat sich auch Böhmer in StKr. 1900, S. 115 zutreffend geäußert, während er den Unterschied von den messianischen Aussagen in 1—39 wieder verwischt s. StKr. 1901, S. 224 Anm.). Das Ergebnis formuliert Begrich so: „der Schattenfürst in 40—48 ist keineswegs identisch mit dem gotterkornen König in 1—39... Für das Messiasbild des Ezechiel sind vielmehr 40—48 gänzlich außer Betracht zu lassen“ (S. 455). Begrich kommt auf den so konstatierten Unterschied auch noch des weiteren zu sprechen, wo er S. 455ff. eine Wertung des ezechielischen Messiasbildes unternimmt. Es ist richtig, daß in dem Zukunftsbild 40—48 der messianische König keinen Platz mehr hat (S. 458). Was aber Begrich nicht erkannt, ist, soviel ich sehen kann, dies: nicht nur der messianische König von 1—39 hat in 40—48 keinen Platz, sondern das ganze profetische Zukunftsbild Ezechiels in 1—39, besonders 34—37, von dem der messianische König nur ein Einzelzug ist, und der Inhalt von Ez 40—48, besonders, was hier in Betracht kommt, 44—46, sind überhaupt im Grunde disparate Dinge. Wenn z. B. Kr. 40—48 überschreibt „die Ordnungen der endzeitlichen Theokratie“, wenn er 40—48 als ein von dem Profeten an seinem Lebensabende mit fester Hand entworfenes profetisches Zukunftsideal bezeichnet: durch beides wird 40 bis 48 nicht bezw. nur zu einem Teile charakterisiert. Gewiß, 47—48 (wozu 45_{1-8} gehört) ist ein phantastisches Ideal, das aber mit dem Zukunftsbild der Profeten, wie wir es besonders in 34—37 bei Ezechiel vorfinden, nichts zu tun hat. Und kann man von dem gewissenhaften Bauplan in 40—42 sagen, daß er irgend etwas mit den profetischen Idealen zu tun hat? Am

allerwenigsten aber kann 43—46 als Schilderung eines dem profetischen Zukunftsbilde entsprechenden Ideales verstanden werden, etwa die Zustände in dem Zukunftsreiche von Ez 34 bis 37, in der dort gezeichneten „endzeitlichen Theokratie“ regelnd. Hinter diesen chuqqot und mišpaṭim steht offenbar nicht ein Idealvolk und Idealstaat im profetischen Sinne, sondern eine durchaus reale Größe, nämlich die von uns so genannte „Gemeinde des zweiten Tempels“. Ez 44—46 ist eine Sammlung von Kultusordnungen in Form und Geist der priesterlichen Gesetzgebung, daher auch ebensowenig wie diese für die endzeitliche Theokratie berechnet, wie sie in der profetischen Zukunftshoffnung auch des Ezechiel, der Ez 34—37 schrieb, lebte.

Daß diese Sätze richtig sind, dafür ist das Ergebnis der Vergleichung von נשיא in 40—48 mit dem messianischen König in 34—37 bezw. 1—39 eines der anschaulichsten Beweismomente. Dieser messianische König von 1—39 mit dem Gesamtbilde, zu dem er gehört, und der נשיא von 44—46 mit dem Gesamtorganismus, in den er gehört: beides steht auf ganz verschiedenem Boden. Ist es so, dann ist nur von der Erkenntnis dieser Verschiedenheit aus, die nicht in Einzelheiten besteht, sondern wurzelhaft ist, sowohl eine rechte Würdigung des Inhalts von 40—48, wie auch von 1—39 möglich. Versucht man aber die Sache so anzusehen, wie es in den nur als Beispiel zitierten Sätzen von Kr. geschieht, so scheint mir auch psychologisch die ezechielische Abfassung von 40—48 undenkbar. Denn soviel ist wohl deutlich, daß 40—48, gesetzt daß Ezechiel der Verfasser ist, weil von ganz anderen Vorstellungskomplexen ausgehend, nicht zu gleicher Zeit wie die betreffenden Stellen in 1—39 abgefaßt sein kann, sondern einer späten Lebensperiode des Profeten entstammen muß, in der die neue Zeit seine Innenwelt gewaltig verändert hat. Es kann hier, wo die Frage nur mit Beziehung auf einen Punkt gestreift wird, nicht meine Aufgabe sein, im Einzelnen zu untersuchen und darzustellen, wie es psychologisch möglich scheinen mag, daß der eine Ezechiel sowohl Ez 1—39 wie auch 40—48 ganz oder doch zum großen Teil geschrieben haben kann. Je bestimmter man erkennt, daß in 1—39 und 40—48 wirklich in sehr vieler Hinsicht zwei verschiedene Grundanschauungen

zum Ausdruck kommen, desto mehr wächst die historische Bedeutung der Persönlichkeit Ezechiels. Der Wert besonders von 44—46 für unsere Kenntnis der israelitischen Religionsgeschichte liegt dann garnicht so im Einzelnen dieser Kapitel, als vielmehr im Ganzen.

3. Kapitel. Theodicee.

§ 31. Der apologetische Charakter der Profetie Ezechiels.

Neben der im 1. und 2. Kapitel besprochenen eigentlichen Heils- und Unheilspredigt finden sich im Buche Ez mehrere größere Abschnitte, welche der geschichtlichen Vergangenheit und Gegenwart des Volkes gewidmet sind. Mit diesen Reden über die Sünde des Volks erweist der Profet, daß Jahwe richtig handelt, wenn er die Katastrophe über Jerusalem—Juda durch Feindesmacht kommen läßt; denn er macht ersichtlich, daß das Unheil vollauf verdient ist. Außer dieser historischen Betrachtungsweise und unabhängig von ihr gibt er seiner Behauptung, daß Jahwes Weg, das in der Behandlung seines Volkes zutage tretende Verfahren Jahwes, richtig sei, einen theologischen, dogmatischen Unterbau durch seine Darlegung der sogenannten Lehre von der individuellen Vergeltung. Der rechte Weg Jahwes interessiert ihn besonders nach der Seite des Unheils; nach der Seite des Heils liegt es ihm näher, die Souveränität des göttlichen Willens als Beweggrund seines Handelns anzunehmen, wenigstens bisweilen tut er dies.

Man kann Ezechiels Apologie des göttlichen Handelns mit gutem Recht als eine Art Theodicee bezeichnen. Sie hat zwei Seiten: eine historische und eine prinzipielle, eine empirische und eine spekulative. Sein Interesse ist allerdings so oder so ein durchaus praktisches. Die Mutter von Ezechiels Theodicee ist die Not. Not drängte ihn dazu, die Ereignisse, welche den Untergang von Jerusalem-Juda herbeiführten, und im weiteren überhaupt die Unglücksgeschichte des Volkes Israel in den letzten Jahrhunderten seinen Zeitgenossen religiös zu interpretieren. Zweifel und Verzweiflung drohten. Viele konnten oder mochten Jahwes Weg nicht verstehen. Es war auch nicht

leicht, wenn man an die Volkshoffnungen denkt, die von alters her gepflegt wurden. Zwei Fragen erhoben sich: war das Ereignis von 586 wirklich eine notwendige Konsequenz der Vergangenheit des Volkes in religiös-sittlicher Beziehung? und war es nicht ungerecht, mußte nicht die lebende Generation auch die Schuld der Vergangenheit mit büßen? Auf beide Fragen antwortet Ezechiels Theodicee.

Ezechiel ist nicht der einzige Profet, der Theodicee treibt; aber eigentümlich ist ihm das ungemein starke Hervortreten der Theodiceegedanken. Der Grund liegt, wie wir sagten, in der Not der Zeit. Doch nicht darin allein; auch der einseitig theocentrische Charakter der Religion Ezechiels wirkt mit. Dazu kommen dann noch weitere Motive äußerer und innerer Art. Die aus alledem resultierende Geschichtsbetrachtung sowohl, wie auch die Vergeltungslehre, die Ezechiel vorträgt, beides ist nicht von ihm ganz neu geschaffen, sondern hat seine Vergangenheit. Es soll im folgenden nicht versucht werden, den Weg zu zeigen, der zu Ezechiel führt, sondern die Theodiceegedanken Ezechiels im Zusammenhange seiner Persönlichkeit und als Ausdruck derselben zu begreifen. Denn ihr Fundament ist so entschieden die persönliche Religiosität des Profeten, daß man sie nur von da aus richtig beurteilen kann. Sie sind übrigens nicht die beiden Hauptteile eines Systems. Wie überall, zeigt sich auch hier Ezechiel nicht als Systematiker. Die Geschichtsbetrachtung und die Vergeltungslehre, beide stehen nebeneinander; sie müssen als auf verschiedenem Wurzelboden stehend getrennt behandelt werden.

§ 32. Das Urteil Ezechiels über Israels religiös-sittliche Qualität im allgemeinen.

Das Urteil Ezechiels über die religiös-sittliche Qualität seines Volkes im allgemeinen ist vernichtend. Schon in der Berufungsvision tritt es mit voller Schärfe hervor. Israel ist בית מרי, nicht erst seit gestern und heute, nicht erst im Verlaufe der Volksgeschichte so geworden, sondern von jeher waren sie Empörer gegen Jahwe, ihre Väter so gut wie sie $2_{3ff.}$; es ist darum eine harte, gefährliche und undankbare Aufgabe, Jahwes Profet unter ihnen zu sein. Sie haben sich

so hartnäckig in ihre Sünde, in den willentlichen Gegensatz gegen Jahwe verrannt, daß sie mit ihren Augen nicht sehen und mit ihren Ohren nicht hören 12 2, daß sie sich dem Gehörten verschließen, als wenn es eine fremde Sprache wäre, die sie nicht verstünden 3 4-9. Bewußte Auflehnung treiben sie; denn Gott hat ihnen ja seine chuqqot und mišpaṭim gegeben, danach zu wandeln. Immer und immer wieder sagt ihnen das Ezechiel, „auf daß sie keine Entschuldigung haben". Jahwe hat Jerusalem mitten unter die Heiden gestellt; es sollte nicht allein äußerlich, sondern auch innerlich eine Sonderstellung einnehmen 5 5ff., hier sollten Jahwes Satzungen und Rechte beobachtet werden. Das ist nicht geschehen, im Gegenteil, schlimmer als die Heiden haben sie's getrieben, nach ihren Rechten sind sie gewandelt 5 7.

Das ist Treubruch 15 8 u. ö.; denn sie waren verpflichtet, Jahwes Gebote zu halten, es war ein Vertragsverhältnis, das sie band. Den Bund haben sie gebrochen 16 59. 60 u. ö. Ihre Untreue und Sünde vergleicht Ezechiel mit Vorliebe mit dem Verhalten eines hurerischen Weibes; das ist insbesondere die religiöse Seite ihrer Vergehung. Er kann sich nicht genug tun, ihre „Hurerei" zu schildern; gewiß hat auch die Art des kanaanitischen Höhenkultus mit zu diesem Bilde gedrängt. Die religiösen Zustände müssen nach 6 1-14 und 8 schauderhafte gewesen sein; allerhand Fremdkulte blühten selbst im Jahwetempel zu Jerusalem. Nicht besser sind nach Ezechiels Darstellung die sittlichen Zustände gewesen. Neben den geschlechtlichen Vergehen hebt Ezechiel, nach alter profetischer Art, besonders die sozialen Sünden hervor, so 34, 9 9, 11 6 u. ö. Die gesamte Predigt Ezechiels ist von dem vernichtenden Urteil über sein Volk getragen. Er hält daran fest, auch wo es sich um die Konstituierung des Heilsvolks der Zukunft handelt. Änderung kann er nur von einem wunderbaren Eingreifen Jahwes erwarten, der selbst neue Herzen schafft 11 14ff. 36, indem er die alten Sünden wegräumt und Kraft zur Erfüllung seiner Forderungen in die Herzen legt. So urteilt er, während er auf das Volksganze sieht. Nur wo er auf den Einzelnen schaut 18 30ff., lautet sein Urteil etwas anders; denn hier ist das „Haus Israel", nach den vorangegangenen Versen, nicht ein Kollektivum, sondern eine Menge von Individuen. Der

Unterschied ist nicht wie Gautier (S. 268) zu beweisen versucht, ein scheinbarer („Cette exhortation (18 31), dont la forme diffère de celles que nous avons notées précédemment, ne saurait pourtant avoir un autre sens"), sondern ein wurzelhafter; er liegt in der Natur der Sache: die kollektivische volksgeschichtliche Betrachtungsweise führt immer zu anderm Ergebnis als die individualistische Betrachtung der Einzelseelen.

Das Gesamturteil Ezechiels über die Sünde seines Volkes ist der Untergrund seiner profetischen Heils- und Unheilspredigt. Er hat demselben aber auch in besonderen Reden Ausdruck gegeben, in denen er die geschichtliche Vergangenheit seines Volkes in typischer Weise religiös-pragmatisch beurteilt.

§ 33. Die großen Reden über die Sünde Jerusalem-Judas bezw. Israels.

In 16 geht Ezechiel davon aus, daß Jerusalem seiner Herkunft nach garnichts besonderes war: aus Kanaan, von amoritischem Vater und hettitischer Mutter. Der Profet führt das Bild weiter: Jahwe rettet das vernachlässigte Neugeborne vor dem Verkommen 4-6; er gibt dem Mädchen, als es mannbar geworden, herrliche Brautausstattung und macht es zu seinem Weibe 7-14 Das Weib wird zur Hure 15ff.; Jerusalem treibt kanaanitischen (Höhenkult 16, Phallusdienst? 17-19 oder doch verwandtes, Molekdienst 20-21), ägyptischen, assyrischen, chaldäischen Götzendienst. Die Hure hatte nicht einmal Gewinn von ihrer Hurerei, noch Buhllohn; sie gab anstatt ihn zu empfangen. Das sind wohl nicht bloß die Götzenopfergaben, sondern auch die Tribute an fremde Herrscher, die gezahlt worden sind; es scheint, daß Ezechiel auch mit an die politischen Bewegungen denkt. So erscheint also hier das Schicksal Jerusalems als einfache Konsequenz seiner Vergangenheit. Von jeher gegen Jahwe untreu, das ist der Gedanke. Was den kanaanitischen Ursprung anlangt, so meint Kr., daß man von Jerusalem, der Jebusiterstadt, dem Urusalim der Amarnabriefe, wohl so sagen konnte, da dieses eine von Haus aus kanaanitische Stadt war und gerade der Stamm Juda im Anfange sehr viel nichtisraelitische Elemente auf-

genommen hatte. Aber die Aussage sei viel weniger ethnologisch als religiös zu verstehen und auf das Ganze des Volks zu beziehen: seinen ganzen religiösen und moralischen Neigungen nach ist Israel so, als ob es kanaanitischen Ursprungs wäre. Damit wird nun freilich die bestimmte Aussage Ezechiels in vielleicht unberechtigter Weise verwischt. Nachdem uns einmal Jerusalem als uraltes Urusalim bekannt geworden ist, wie ja schon aus dem AT genügend deutlich war, daß David als er dort seine Residenz aufschlug, eine alte kanaanitische Wohn- und Kultstätte okkupierte (s. jetzt auch Sellins Artikel „Melchisedek" in NKZ 1905), können wir wohl Ezechiels Aussage unbedenklich als im eigentlichen Sinne gemeinte hinnehmen. Freilich die Annahme, daß Ezechiel dann hier einen kanaanitischen Ursprung Judas behaupte, indem er die pentateuchische Volksgeschichte nicht gekannt hätte oder, wie Jahn meint, gar gegen den Jahwisten polemisiert hätte, erscheint mir kaum glaublich. Ist nicht vielleicht eine einfache Lösung des Rätsels möglich? Wie wäre es, wenn wir auf Deutung der Einzelzüge verzichteten? Denn lassen sich die Züge in 1-14 wirklich auf die einzelnen Stadien der Geschichte Israels von Urzeit an befriedigend deuten? Die Schwierigkeiten schwinden, wenn es gestattet ist, 1-14 nicht als Allegorie, sondern als einfaches Gleichnis anzusehen. Dann dürfen wir wohl diesen Grundgedanken herausheben: Jerusalem hat Jahwe alles zu verdanken; durch ihn, seinem Plane gemäß, wurde die ursprünglich kanaanitische Stadt aus kleinen Anfängen zur Hauptstadt Israels. Man mag diese Deutung gewaltsam finden; aber sie teilt diese Eigenschaft in unserem Falle mit jeder andern versuchten Lösung. Vor allem: wer sagt uns denn, daß Ezechiel an unsrer Stelle Jerusalem gleich dem Volk Israel setzt? Das ist garnicht so ohne weiteres wahrscheinlich. Jedenfalls wurde nach seiner Meinung Jerusalem erst dann etwas, als Jahwe mit ihm in Beziehung trat, Jahwe hat es zu seinem Eigentum gemacht, reich gesegnet; es ist aber undankbar gewesen, indem es untreu war, solange es in dem engen, dem Ehestande vergleichbaren Verhältnis zu Jahwe gestanden hat. Pessimistischer zu urteilen ist nicht möglich; das Urteil wird noch schärfer als es ohnehin ist durch den herausgehobenen Gegensatz zwischen Jahwes durch keinerlei

Vorzüge Jerusalems veranlaßten Guttaten und dem gegenüber Jahwes Freundlichkeit ganz unentschuldbaren Verhalten Jerusalems. Von 44 ab wird Samaria und Sodom neben Jerusalem gestellt; das scheint aber, wie früher bemerkt wurde, eine spätere Fortsetzung von 1-43 zu sein.

Ähnlicher Art wie 16 ist 20. Jahwe hat Israel erwählt und mit den Nachkommen des Hauses Jakob einen Bund geschlossen, sich ihnen kundgetan als Jahwe ihr Gott, sie bei der Hand gefaßt, um sie aus Ägypten nach dem herrlichen Lande Kanaan zu führen. Aber zugleich verlangte er, sie sollten von dem ägyptischen Götzendienst lassen; doch sie waren widerspenstig. Da wollte er sie im Zorn vernichten, aber um seines Namens willen führte er sie aus Ägypten heraus. Nun gab er ihnen seine chuqqot und mišpaṭim; aber sie waren widerspenstig. Nach diesem Schema geht es weiter. Sie sind immer widerspenstig, Jahwe ist immer langmütig. Nach 24 bricht das Schema ab. Es wird 27ff. noch von dem kanaanitischen Götzendienst in der palästinensischen Zeit des Volkes gesprochen. Der Schluß 31 fällt sehr ab. Charakteristisch ist auch in 20 das Zurückgehen auf die Volksgeschichte und die radikale Verurteilung der religiösen Vergangenheit.

Am meisten formverwandt mit 16 ist 23. Hier wird aber der Sünde Jerusalem-Judas die von Samaria-Israel zur Seite gestellt. Vor allem aber wird hier die politische Seite, das Paktieren mit fremden Völkern, in den Vordergrund gestellt und damit nur an die spätere Zeit gedacht (so Kr. zu 23, s. S. 187). Erst in einem neuen Ansatz 36ff. kommen die Greuel des Götzendienstes zur Sprache. Der Vergleich Judas und Israels mit Huren wird in 23 in abstoßender, für das ästhetische Empfinden wohl auch der Zeitgenossen Ezechiels verletzend häßlicher Weise durchgeführt. Es ist sehr bezeichnend, daß dies nicht einmal zur Darstellung des Götzendienstes, sondern des Mangels an Gottvertrauen in politischer Hinsicht geschieht. So lebendig ist bei Ezechiel der Begriff Jahwes als des Volksgottes. Auch dies ist dem Ezechiel nicht eigentümlich; es ist gut profetische Anschauung, in der auch Ezechiel steht. So sehr er auch die religiöse Pflicht in der Erfüllung der chuqqot und mišpaṭim Jahwes sieht, so wenig sieht er damit das religiöse Verhältnis erledigt. Ist Jahwe Israels

Gott, dann soll ihm das Volk nicht allein mit Gehorsam entgegenkommen, sondern auch mit einem großen allumfassenden Vertrauen. Wir setzen den herab, dem wir mißtrauen; Mißtrauen ist ehrverletzend. So empfindet Ezechiel auch die Geringschätzung gegenüber seiner Verkündigung von Jahwes Wort und Willen. Es geht gegen Jahwes Ehre, wenn Israel auch in der äußern politischen Führung sich nicht auf Jahwe stellt, ebenso gut wie wenn es die inhaltschweren Worte seines Profeten leicht nimmt.

18 und 22 1-16 gibt Ezechiel förmliche Sündenkataloge. Auch hier bekommen wir ein sehr trübes Bild. Die beiden Stellen weisen vielfache Berührungen auf; manche Forderungen sind gleich, andere wenigstens ähnlich, das Gesamtbild ganz übereinstimmend. Daß jedesmal eine Zehnzahl von Vergehungen, bezw. Verboten herauskommt, ist bemerkenswert und vielleicht nicht zufällig. 18 6-8 enthält folgende 10 Bestimmungen: I. nicht auf den Bergen essen. II. nicht Götzendienst treiben. III. nicht Unzucht treiben (sich nicht mit dem Weibe eines Volksgenossen verunreinigen; das Verbot betr. der Menstruierenden ist wohl sekundär, da es in der Wiederholung 11ff. fehlt). IV. nicht Bedrückung üben. V. Pfand zurückgeben. VI. keinen Raub begehen. VII. Barmherzigkeit üben (den Hungrigen speisen und den Nackten bekleiden). VIII. nicht auf Wucher geben und keinen Zins nehmen. IX. keine Unredlichkeit (עול) begehen. X. ehrlich als Schiedsrichter urteilen. In 22 7-12 (6 kommt nicht in Betracht, weil dieser Vers allein von den Fürsten handelt) erhalten wir folgende Zehnzahl von Versündigungen: I. Vater und Mutter gering achten. II. mit dem גֵּר gewalttätig umgehen. III. Waise und Witwe bedrücken. IV. die קדשים Jahwes verachten. V. die Sabbate Jahwes entweihen. VI. Verleumdung üben (in mörderischer Absicht). VII. auf den Bergen essen. VIII. Unzucht treiben (mehrere Fälle werden aufgezählt). IX. Bestechung nehmen (wo es sich um Leben und Tod jemandes handelt, wie VI). X. Wucher und Zins nehmen. Folgende Bestimmungen von 18 und 22 sind gleichlautend oder einander entsprechend (die erste Zahl bezeichnet die Nummer in 18, die zweite die in 22): I = VII, III = VIII, IV = IV, VIII = X; ähnlich auch X = IX. Eine Zehnzahl würde man in 22 auch erhalten, wenn man 6 mit

Jahn (s. z. St.) אנשי für נשיאי und 8 חדשי für קדשי läse und dann 6 mit und IV. V als eins zählte; da gerade die Paarung von Neumonden und Sabbaten ezechielisch ist, ist letzteres wohl zu erwägen. Wenn man diese beiden Zehnreihen in 18 und 22 als beabsichtigt ansehen darf, so ist dies nicht ohne Interesse für die an Ez 34 (und 20) sich anschließenden Fragen. 22 25ff. geht Ez die einzelnen Volksklassen durch (s. DHMüller in WZKM XIX, 1905, S. 263—270) und kommt dabei zu dem Urteil, daß das ganze Volk eine massa perditionis ist (Kr.); Jahwe sagt: 30 „(und) ich suchte unter ihnen einen Mann, der eine Mauer zöge und in die Bresche träte vor mir für das Land, daß ich es nicht verderbte, aber ich habe keinen gefunden". (Anders LXX, s. Jahn z. St. wenn das ursprünglich ist, so ist das Urteil noch schärfer).

Wie wir mehrere gleichartige Heilspredigten bei Ezechiel fanden, so sind uns auch mehrere teils formell, teils inhaltlich sehr verwandte Predigten über Israels Sünde in Ezechiels Buche erhalten. Das Charakteristische der Anschauung Ezechiels von der Sündhaftigkeit seines Volkes ist, daß sein Bild durchaus Schwarz in Schwarz malt, sowohl in der Vergangenheit wie auch in der Gegenwart. Es ist ein ganz vereinzelter Lichtblick, wenn er 9 4 die Existenz von solchen annimmt, die in Jerusalem jammern und stöhnen über die Greuel, die in der Stadt geschehen; für gewöhnlich biegt er sogar die traditionelle p^{e}liṭim-vorstellung um oder entwertet sie: auch die p^{e}liṭim waren schlecht 6 8-10. 12 16. 14 21-23. Die gesamte Vergangenheit des Volkes ist der miserablen Beschaffenheit in der Gegenwart entsprechend. Der radikalen Sündhaftigkeit entspricht nun endlich die radikale Bestrafung, ohne Mitleid und Erbarmen 8 18; wie es sein Zorn erheischt 5 13-15. 9 5. 7 3-9. 9 10, wird Jahwe verfahren: er wird seinen Zorn stillen. Wie „wilde Schadenfreude" klingt's, wenn Ezechiel 6 11 als Spruch Jahwes vernimmt: Klatsche in deine Hände und stampfe mit deinen Füßen und rufe Hei! wegen all den Greueln des Hauses Israel .. ich werde meinen Grimm an ihnen erschöpfen.

§ 34. Zur Beurteilung.

Kr. sagt im Anschluß an die letzterwähnte Stelle 6_{11}: „der Vers ist charakteristisch für Ezechiels innere Stellung zum Volke; jede Regung des Mitleids für dasselbe liegt ihm fern, ganz anders als Hos oder Jer, in deren Brust die Liebe zu ihrem Volke und das ihnen auferlegte, ja aufgezwungene Gotteswort in stetem Kampfe mit einander lagen. Ezechiel steht in dem Streite zwischen Jahwe und Juda ganz unbedingt auf Seiten Jahwes, so sehr, daß alle natürlichen Regungen in ihm zum Schweigen gebracht werden". Ähnlich Bertholet, dem Boehmer StKr. 1901, S. 174f. Anm. entgegentritt. Es ist gewiß richtig, daß Ezechiel einseitig auf Jahwes Seite gestanden hat, und es ist wahr, daß sein Urteil über sein Volk furchtbar hart ausfällt. Es ist aber unberechtigt, die Beurteilung der profetischen Predigt Ezechiels so auf das Gefühlsmäßige hinauszuspielen. Man darf zunächst einmal nicht vergessen, daß Ezechiel auch 34—37, wie auch 9_8 vgl. 11_{13} geschrieben hat; hat er sich erst, nachdem die furchtbare Katastrophe vorüber war, auf sein Gefühl für sein Volk besonnen? In der Tat aber gibt es viele Gründe, die uns sein Urteil begreiflich machen, ohne daß wir sein Charakterbild mit dem Vorwurfe einer gewissen Herzlosigkeit belasten. Gewiß ist Ezechiel nicht, was man eine heitere, nicht, was man eine weiche Natur nennt. Auf der einen Seite heftig, aufgeregt, zu Übertreibungen geneigt, ist er auf der andern Seite innerlich etwas schwerfällig; es kommt selten vor, daß er einfache, warme Herzenstöne findet, doch fehlen sie nicht ganz und wir dürfen ab und zu in die Tiefen einer großen Seele von begeisternder Kraft blicken, so 37_{1-14}. Die Not seiner Zeit hat ihm als treuem Sohn seines Volkes furchtbare Wunden geschlagen. Er empfand sie besonders schwer; denn er hat als gebildeter Mann (25—32!), wie wir urteilen dürfen, die politische Lage und die Folgen der Ereignisse vielleicht mehr als andere zu überschauen vermocht, und er hat ein offenes Auge, das Schlechte bei seinen Volksgenossen zu sehen. Wenn er aber als Profet von Heil und Unheil, von Sünde und Strafe, Wiedergeburt und Wiederannahme predigte, so hat er, betreffs der Unheilspredigt mit größter Bestimmtheit gesagt, daß er in Gottes

Auftrag redet, nicht auf eigene Hand. Seine Unheilspredigt empfindet und erlebt er als etwas von Jahwe in ihm Erzeugtes, nicht als Produkt seines eigenen Denkens und Wollens; er ist sich bewußt, aus Zwang des Gottes zu reden, dessen Profet er ist. Man mag über die psychologische Vermittlung seiner profetischen Predigt urteilen wie man will; Tatsache ist jedenfalls, wie auch schon oben ausgeführt wurde, daß Ezechiel sich durchaus als Sprecher Gottes betrachtet hat. In der Tat tritt er als solcher ganz auf Gottes Seite. Geschieht dies gerade aus gefühlsmäßigen Motiven? Es gibt für seine Stellung recht sachliche Gründe. Daß er zu einer so pessimistischen Beurteilung der religiös-sittlichen Vergangenheit und Gegenwart seines Volkes kommt, das erklärt sich wohl erstens daraus, daß die Zustände zu seiner Zeit wirklich sehr schlimm waren. Man mag immerhin ein weniges von Ezechiels Gesamturteil abschneiden; es bleibt auch dann noch schlimm genug, und an der sachlichen Richtigkeit der Angaben in 8, die für uns als eine Schilderung aus früh nachdeuteronomischer Zeit von größter Wichtigkeit sind, zu zweifeln liegt kein Grund vor. Zum andern gab ihm, was die Vergangenheit auch anlangt, die von ihm nicht geschaffene, schon deuteronomische Geschichtsbetrachtung das geschichtliche Material in einer bestimmten durch die religiösen Maßstäbe veranlaßten Beleuchtung. Drittens trägt wohl auch zu seinem Urteile der Umstand bei, daß er den ganzen Jahwewillen, nach der religiösen wie nach der sittlichen Seite, dem Volke in Form von Forderungen und Rechtssatzungen vorgelegt sieht, was er so unentwegt betont. Er hat diese noch nicht zu dem singularischen Sammelbegriff „Gesetz“ zusammengefaßt; weil er aber im Tun dieser Gebote die klare, einfache religiöse Aufgabe und Pflicht sieht, weil es ihm so sehr auf den Gehorsam der Tat ankommt — selbst die Ausübung des Kultus ist ihm solcher Tatgehorsam! —, deshalb muß ihm jede Mißachtung der Jahwegebote als scharfe, willensmäßige Abkehr vom pflichtmäßigen Gehorsam erscheinen. Man fühlt es überall heraus, wie unverständig und unverständlich er es findet, daß Jahwes Satzungen und Rechte nicht beachtet werden, durch welche man doch, wenn man sie tut, lebt 20 11. Es ist nicht Empfindungsarmut, wenn er hart wird; es ist innerste heilige Em-

pörung, die aus ihm redet, weil seines Gottes Willen nicht geschieht. Das hängt zusammen mit seinem Begriff von Gott und von dem Gute, das er gibt.

Es ist richtig, daß die Heiligkeit Gottes bei Ezechiel vor dem Eindruck seiner Größe und Majestät zurücktritt. Jahwe der herrliche Gott hat Israel aus dem Staub emporgehoben und herausgehoben aus den Völkern; wie hat er es geehrt und zu Ehren gebracht, als er es zu seinem Volke machte! Vor den Augen der Heidenvölker hat er seine Größe manifestiert, da er sie aus Ägypten herausführte 20 10. Schon vorher hatte er sich kundgetan vor den Augen der Heiden, als er die Vorbereitungen zu ihrer Herausführung traf 20 9. Da mußte er nun auch seinen Plan weiterführen, um seines Namens willen, damit er nicht entweiht werde vor den Augen der Heiden, die ja den Anfang seiner Unternehmung gesehen hatten und die nun hätten denken können, er hätte nicht die Macht, sein Vorhaben hinauszuführen; er mußte es, trotzdem sie widerspenstig waren und nicht vom Götzendienste ließen 20 8, obgleich er sich doch durch das, was er an ihnen tat und wie er sich ihnen zeigte, sie zum ausschließlichen Jahwedienst verpflichtet hatte 20 7. Sie sollen durch das Unheil Jahwes zu der Erkenntnis gebracht werden, daß Jahwe Jahwe ist; sie sollen merken, daß er seine Ehre nicht ungestraft, seinen heiligen Namen nicht umsonst entweihen läßt. Denn nicht bloß seinen Ruf unter den Heiden galt's zu wahren, sondern auch in Israel die heilige Majestät seiner Gottheit zu ehren. Das haben sie nicht getan; sie haben das Land entweiht, das Jahwes Eigentum ist, durch ihren Wandel und ihre schlimmen Taten 36 16; sie haben Jahwes heilige Wohnung in schändlichster Weise verunreinigt 8—11, durch allerhand Götzendienst; durch ihre Zerstreuung in die Heidenländer ist Jahwes Name wieder entweiht worden, denn die Heiden sagten nun: diese sind Jahwes Volk und mußten doch aus seinem Lande fort 36 20. Was soll Jahwe tun? Er muß wohl oder übel sie zurückführen, sich an ihnen als der Heilige erweisen, seinen großen Namen unter ihnen heiligen, wieder zu Ehren bringen, damit die Heiden erkennen, daß er Jahwe ist 36 21-24. Selbstverständlich soll solche Erkenntnis auch Israel kommen, wenn Jahwe sie errettet, sicher wohnen läßt, nicht mehr zur Schmach

der Heiden macht, mit Segen und Heil beschenkt $36_{25\text{ff.}}$. So soll durch alles Tun Jahwes an Israel der überwältigende Eindruck seiner Größe, die staunende Erkenntnis seines herrlichen Gotteswesens erzeugt werden, gleicherweise bei Israel wie bei den Heidenvölkern. Daß auch 25—32 Jahwes Handeln an den Heidenvölkern gleiches Ziel hat, ist natürlich. Alles ad maiorem Dei gloriam!

Es liegt mitunter geradezu etwas Kindliches in der Art, wie Ezechiel um Jahwes Ehre besorgt ist. Es hat dies gewiß einen Grund mit in seinem Charakter. Wir merken, wie es ihm auch persönlich schmerzlich ist, wenn man ihn als Profeten nicht hört $3_{4\text{ff.}}$, $22_{\text{ff.}}$, $33_{30\text{ff.}}$; es ist sein menschliches Mitempfinden, wenn er sich Gott in seiner Ehre gekränkt vorstellt. Und es scheint, daß er auch als Profet viel Enttäuschung erlebt hat; man scheint ihn zum Teil nicht ganz ernst zu nehmen, sicher nicht so ernst, als er seiner Sendung, der er sich bewußt war, entsprechend fordern mußte. Man kann sich über den starken Anthropopathismus wundern, der in dieser ganzen Anschauung von Jahwes Ehre liegt; man sollte aber nicht übersehen, ein wie starkes Element eminent persönlichen Gottesglaubens darin liegt: der, welcher das starke Mißverhältnis zwischen Jahwes Größe und Güte und seines Volkes Kläglichkeit und Undankbarkeit persönlich empfindet als schwere Kränkung der Ehre seines Gottes, macht die Sache seines Gottes durchaus und ohne Rücksichten auf seine Volksgenossen zur seinigen. Und es ist gewiß nicht zufällig, daß der im babylonischen Exil lebende Profet es ist, bei dem Gottes Handeln nicht so sehr ein Reagieren gegen die Sünde als Übertretung seines Willens an sich ist, sondern das persönliche Moment in den Vordergrund tritt, daß Jahwes Majestät, sein Name, seine Ehre als Gott gewahrt werde. Man vergleiche nur auch den Deuterojesaia (Jes 40—55). Es ist klar, daß die Israeliten im Exil mehr mit der babylonisch-assyrischen Religion und ihrem Pantheon zusammenkamen als in Palästina. Da galt es allerdings, die Herrlichkeit Jahwes recht herauszuarbeiten. Auch Ezechiels Volksgenossen, nicht bloß den „Heidenvölkern", konnte es scheinen, als ob Jahwes Gottheit durch die Eroberung Nebukadnezars einen starken Stoß erhielte. Wer mit Ezechiel überzeugt war, daß die

Katastrophe von 586 wie durch die Sünde des Volkes, so auch durch die Notwendigkeit, Jahwes Ehre zu wahren, genügend begründet sei, der konnte durch das furchtbare Ereignis nicht religiös geschädigt werden. Das ist die apologetische Kraft dieser Gedankengänge.

Denn in der Tat lag in Ezechiels Unheilspredigt mit ihrer radikalen Verurteilung ebenso eine wirkliche religiöse Gefahr, wie in dem Ereignis selbst. Wenn Israel wirklich nichts als vernichtende Bestrafung zu erwarten hatte und die Tatsachen das bestätigten, dann mochte es wohl manchem als das Beste erscheinen, dem hoffnungslosen Verhältnis von sich aus ein Ende zu machen und die Jahwereligion aufzugeben. In diese Bewegungen scheint uns 20 32 ff. einen Blick zu verstatten. Es scheint mir sicher, daß 32 ff. nicht die unmittelbare Fortsetzung von 1-31, sondern später angefügt ist. Charakteristisch ist auch dies. Es gibt welche, die Jahwe aufgeben wollen, weil sie, wie aus dem folgenden hervorgeht, keine Hoffnung haben, weil sie sich vom Jahweglauben nichts mehr versprechen. Denen sagt der Profet: Jahwe wird von neuem seine Königsherrschaft über Israel ausüben; er wird sie herausführen, um sie nach ihrem Lande zurückzubringen, aber freilich nur die, welche bei dem Sichtungsgericht in der Wüste nicht ausgeschieden werden. Es empfiehlt sich also bei Jahwe zu bleiben, und es verlohnt sich, an ihm festzuhalten, denn er hat bestimmt noch große Dinge vor, aber nur die Treuen werden die Frucht seines Heilswillens genießen.

Damit, daß für Ezechiel die Wahrung der Ehre, Majestät, Herrlichkeit Gottes im Vordergrund steht, hängt es auch wohl zusammen, daß der Gedanke der Liebe Gottes ziemlich in den Hintergrund tritt. Es ist nicht leicht gewesen, in den Geschicken, die Israel damals trafen, als Ezechiel lebte, hinter allem Unglück noch die Liebe Gottes zu erkennen. Darum sieht auch Ezechiel dieses Motiv des göttlichen Handelns selbst in dem Falle nicht immer deutlich, wo man es unbedingt erwarten müßte: Jahwe handelt weder um Israels willen, wenn er sein Volk zerstreut, noch wenn er's sammelt; auch das letztere geschieht um seines heiligen Namens willen. Es sind das alles einfach Machtäußerungen des göttlichen Herrn. Auch die Satzungen und Rechte Jahwes sind eben Gebote des

Herrschers, die man befolgen muß, weil der Herrscher sie so gebietet. Trotz alledem warnt Gautier mit Recht davor, Ezechiel schablonenmäßig als den Profeten der göttlichen Allmacht zu bezeichnen (S. 368ff.). Denn einmal fragen wir: was ist es anders als Liebe, eine freundliche Zuneigung, wenn Jahwe 16 das Mägdlein Jerusalem vor dem Verkommen rettet und später zu seiner Braut macht? Das ist ja schon im Bilde der Ehe mit enthalten. Und daß Jahwes Strafwirken gerecht ist, ist dem Profeten Voraussetzung. Schließlich ist es ihm zum dritten auch selbstverständlich, daß Jahwes Gebote die normal sittlichen sind, wenn der Zwang, sie zu befolgen, für ihn auch nicht nur und nicht zuerst darin liegt, daß sie von sittlichem Inhalt sind, sondern darin, daß sie von dem Herrn geboten und von dem Volke als Verpflichtung aufgenommen sind.

Wir gingen davon aus, wie Ezechiel die religiös-sittliche Vergangenheit und Gegenwart durchaus pessimistisch beurteilt, wie von da aus die Unheilsschickungen Jahwes über Israel bis zuletzt als die Konsequenzen des Verhaltens des Volkes erscheinen müssen und wie dann auch des näheren die Katastrophe von 586 nicht als ungerecht betrachtet werden kann, wie überhaupt durch Ezechiels religiöse Interpretation des Geschehenen der Möglichkeit religiöser Schädigung entgegengearbeitet wird. Die Betrachtung der Geschichtsbeurteilung Ezechiels hat uns dann Anlaß zum Beschreiten verschiedener Gebiete des religiösen Besitzes des Profeten geboten. Man erhält den Eindruck, daß überhaupt Ezechiels Religion eine stark apologetische Färbung zeigt. Es bleibt dahingestellt, in welchem Maße man diese als bewußt betrachten kann; vorhanden ist sie und geschichtlich voll verständlich muß sie bei dem Manne erscheinen, der Jahwes Sache zu einer Zeit führte, welche die schwerste oder doch eine der schwersten Krisen des Jahweglaubens, der biblischen Religion, zum Inhalte hatte.

§ 35. Die individuelle Vergeltung.

Eine theologisch-dogmatische Theodicee stellt Ezechiels Formulierung der Lehre von der individuellen Vergeltung dar. Ezechiel hat seinen Lehrsatz zweimal in ähnlicher Form vor-

getragen 18 und 33 10-20. Über das zeitliche Verhältnis der beiden Aussagen läßt sich nichts feststellen.

In 18 stellt Ezechiel zuerst den zu bekämpfenden Satz hin; es ist eine aus dem Volke gegriffene Redeweise: die Väter haben Herlinge gegessen, und den Söhnen werden die Zähne stumpf. Der im Gegensatz zu diesem Sprichwort aufzustellenden Theorie schickt er als allgemeine Wahrheit voraus: Alle Seelen sind Jahwes Besitz, sowohl die des Vaters wie die des Sohnes. Aber daraus kann man die Praxis Gottes nicht ableiten, sondern sie hat den bestimmten Grundsatz: die sündigende Seele soll sterben. Es gibt also keine Erbschuld, weder nach vorwärts noch nach rückwärts, ebenso wie es kein Erbverdienst gibt. Wer also gerecht ist, mišpaṭ und ṣedaqa übt, in Jahwes chuqqot wandelt und seine mišpaṭim beobachtet, von dem gilt: gerecht ist er, gewißlich soll er leben. Aber sein Sohn wird, wenn er gottlos ist, sterben, und dessen Sohn wird, wenn er gerecht ist, leben. So bis 17. Neben diesen ersten Lehrsatz stellt Ezechiel einen zweiten. Auch im Einzelleben gibt es kein Erbverdienst und keine Erbschuld; das heißt: dafür, daß der einzelne „leben" bleibt, ist nicht der frühere religiöse und sittliche Zustand und Wandel entscheidend, sondern nach dem späteren Zustand richtet sich's, ob er sein Leben erhält oder verliert 21 ff. Hier ist die Möglichkeit einer Bekehrung wie eines Abfalls als beständig vorhanden vorausgesetzt.

Ist somit der einzelne weder durch Erbschuld, noch durch Eigenschuld in unabwendbares Verderben verstrickt, so ergibt sich als Konsequenz der Theorie Ezechiels die praktische Ermahnung: „Bekehrt euch und wendet euch ab von allen euren Übertretungen, daß sie euch nicht zum Anlaß der Schuld werden. Werft von euch ab alle eure Übertretungen, die ihr gegen mich begangen habt, und schafft euch ein neues Herz und einen neuen Geist" 30. 31. Und solche Bekehrung muß verständigerweise jeder suchen; denn, fährt Ezechiel fort, „warum wollt ihr sterben, Haus Israel? denn Gott hat nicht Wohlgefallen am Tode des Sterbenden (?)" (oder des „Todeswürdigen"? s. Jahn z. St.; vielleicht alter Textfehler, trotz der Versionen, s. BHK z. St.). Das Interesse liegt mehr auf Erb- und Eigenschuld als auf Erb- und Eigenverdienst.

Auch beim Ziehen der apologetischen Folgerung aus der behaupteten Praxis Gottes wird wesentlich dahin gezielt 25: und da sagt ihr: der Weg des Herrn ist nicht richtig? Hört doch, Haus Israel: ist's mein Weg, der nicht richtig ist? ist's nicht euer Weg, der nicht richtig ist?

Noch mehr als in 18 merken wir 33 10-20, wie Ezechiels Dogma aus dem praktisch-religiösen Bedürfnis der Umgebung herauswächst. Ezechiel beginnt auch hier mit dem zu bekämpfenden Satz: „Unsere Frevel und Sünden sind auf uns". Durch sie schwinden wir dahin. Wie können wir leben bleiben?" Als Entgegnung folgt sogleich der Hinweis auf Jahwes Verhältnis zur Strafe: Jahwe hat nicht Wohlgefallen am Tode des Gottlosen, sondern daran, daß sich der Gottlose von seinem bösen Wandel bekehrt und am Leben bleibt. Dem entspricht die Aufforderung: Kehrt um, und warum wollt ihr sterben? Nun erst wird die Theorie vorgetragen: Für den Gerechten ist seine Gerechtigkeit nicht mehr verdienstlich, sobald er abfällt; für den Gottlosen ist seine Gottlosigkeit nicht mehr schuldhaft, sobald er sich bekehrt. Wenn also der Gerechte sich zum Frevel wendet, so muß er sterben; wenn der Gottlose sich zum Rechten wendet, so bleibt er leben. Die allgemeine Schlußbemerkung 20 trifft diese Praxis nicht ganz scharf: „Einen jeden von euch werde ich gemäß seinem Wandel richten, Haus Israel". Auch hier wird die apologetische Folgerung gezogen: 17 „und da sprechen deine Volksgenossen: nicht richtig ist der Weg des Herrn! und es ist doch ihr Weg, der nicht richtig ist".

Im Unterschied von 18 behandelt 33 10-20 nur den zweiten Satz von Ezechiels Vergeltungstheorie; es ist klar, daß der erste Satz vorausgesetzt ist, und eine sachliche Differenz besteht im übrigen nicht. Lehrreich ist uns aber 33 10-20 deshalb, weil wir hier noch mehr darauf hingewiesen werden, daß auch diese prinzipielle Seite der Theodicee Ezechiels ein Kind der Not ist, daß Ezechiels Vergeltungslehre nicht aus theoretischen, spekulativen, sondern aus praktisch-religiösen Bedürfnissen herausgeboren ist.

Der volkstümliche Spruch, von dem 18 ausgeht, drückt in drastischer, ironischer Form die Überzeugung aus, wie ungereimt ein Handeln Gottes ist, das die Nachkommen für die

Sünden der Vorfahren bestraft, für die sie nach menschlichem Schuldbegriff doch garnichts können. Voraussetzung dieses Satzes ist die sittliche Erkenntnis, daß nur den die Schuld einer Handlung treffen kann, der die Handlung verursacht. Das ist auch Ezechiels Überzeugung. Die Theorie, die er in Erwiderung des Flugwortes entwickelt, behauptet, daß Gott in der Tat nicht so handelt, wie das Flugwort besagt. Zwar könnte er es als Besitzer aller Seelen. Aber es ist nicht sein Wille, von dieser souveränen Gewalt in willkürlicher Weise Gebrauch zu machen, sondern er richtet sich nach einem bestimmten Gesetz, welches eben der sittlichen Erkenntnis, die das Flugwort voraussetzt, entspricht: die sündige Seele soll sterben. Es wird damit nicht die Tatsache des physischen Todes überhaupt als des Sündensoldes gemeint sein, weil der ja schließlich jeden trifft, sondern wir werden die Sache vielleicht etwas eigenartiger auffassen müssen. Ezechiel weiß von einem noch bevorstehenden Gericht, welches eine Sichtung des Volkes bedeutet und die zum Heilsempfang geeignete Gesamtheit herstellt, indem die Gottlosen ausgeschieden werden. Ob er nicht an dieses Läuterungsgericht denkt? Die dogmatische Bedeutung des Satzes ist natürlich von der speziellen eschatologischen Beziehung unabhängig; später, z. B. Ps 37. 69. 73, ist die Strafe des Gottlosen nicht die Vernichtung im eschatologischen Gericht, sondern überhaupt ein plötzlicher und völliger Untergang, ein „böser, schneller Tod". Man kann dies auch aus Ez 18 lesen, ohne den Text zu vergewaltigen; allein da wir bei Ezechiel die Erwartung eines Läuterungsgerichtes finden, so ist die eschatologische Auffassung näherliegend. Im Gerichte also wird es nicht nach Erbschuld oder Erbverdienst gehen, sondern nach Eigenschuld. Ezechiel führt das etwas schwerfällig über drei Generationen aus. DH Müller (Ezechielstudien S. 39f., zitiert bei Kr. zu 5-9) meint, Ezechiel habe dabei an Hiskia, Manasse und Josia gedacht; allein mit Rücksicht auf den Lebensausgang Josias ist das wenig wahrscheinlich. Gerecht ist, wer Jahwes Geboten gehorcht, gottlos, wer sie nicht befolgt. Das Urteil wird also nach der Tat bemessen. Von da aus verstehen wir, wie Ezechiel zu seinem zweiten Lehrsatz kommt: nicht nach dem durch Addition der gesamten Lebensäußerungen gefundenen Resultat

richtet sich das Urteil, sondern danach, wie das Gericht den einzelnen antrifft. Ezechiel setzt die Möglichkeit als ganz selbstverständlich voraus, daß ein Gottloser jederzeit zu einem Gerechten werden kann, indem er seine Handlungsweise ändert, weil es ihm fern liegt, das Handeln anders denn als ein rein willensmäßiges, bewußt und frei gewolltes zu betrachten. Es ist deutlich, wie wenig tief diese Anschauung gräbt; sie erklärt sich aber letztlich von der Grundvoraussetzung der Theologie Ezechiels aus, daß die religiöse Pflicht etwas höchst Einfaches und Selbstverständliches ist, indem ja Gott klar und unausweichlich seine Satzungen und Rechte bekannt gemacht hat; man braucht weiter nichts zu tun als sie zu erfüllen. Und es liegt Gott, wie Ezechiel eindringlich fortfährt, wahrlich nichts daran, daß einer zugrunde geht, sondern er möchte, daß alle am Leben erhalten bleiben könnten. Er straft nicht aus Wohlgefallen am Tode des Sünders mit Willkür, sondern wenn er straft, so geschieht es nur in Konsequenz des Verhaltens des einzelnen; es geht nach einer Art innerem Zwang. Freilich nicht eines abstrakten Sittengesetzes, sondern des konkreten Willens Gottes, der sich aber als Herr Israels an die Regel bindet: nur wer den Geboten Jahwes nicht gehorsam ist, wird bestraft. Das ist die Tendenz, die den naturhaften Machtwillen der Gottheit überwindet und die sittliche Art des Gottesbegriffs herausstellt. Handelt Gott aber so, dann kann niemand sagen, sein Weg sei nicht richtig, sondern er ist gerechtfertigt, die Theodicee ist gelungen.

Aber es mag wohl in dem Wort, daß Gott die Bekehrung und Erhaltung des Sünders will, besonders in der Form von 33 11, mehr liegen, als wir zunächst daraus lasen. Ist es nicht so, daß Jahwe gar kein Interesse am Tod des Sünders haben kann? denn er ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen, wie noch Mt 22 32, vgl. Mc 12 27, Lc 20 38 hervorgehoben wird, freilich wohl ohne daß dabei auf den religionsgeschichtlichen Ursinn des Gegensatzes, zwischen dem Totengott und dem Gott der Lebenden, gezielt wird. Gott hat mit den Toten nichts zu schaffen; sie loben ihn nicht Ps 115 17. 6 6, Jes 38 18. Es ist freilich nicht sicher, ob Ezechiel hier an diese Gedankenreihe gedacht hat. Sehr wahrscheinlich aber sieht er in dem Glauben, daß Gott nicht Wohlgefallen

hat am Tode des Sünders, die Sicherheit für die freundliche Gesinnung Gottes als Grundstimmung gegen sein Volk; Gottes Grundgesinnung gegen Israel ist nicht der Zorn; der wird nur durch die Sünde, durch den Ungehorsam erzeugt; sondern das Wohlwollen, die Liebe. So findet sich der Gedanke auch 1 Tim 2 4, 2 Petr 3 9, anscheinend durch die betreffenden Äußerungen Ezechiels verursacht, hier im Vollsinn der Universalität des göttlichen Liebeswillens. Kr. nennt 18 23 das köstlichste Wort aus dem ganzen Buche Ez, das sich zur Höhe neutestamentlicher Auffassung emporhebt. Man muß dazu allerdings sagen, daß der Gedanke, Gottes Gesinnung sei im Grunde Wohlwollen, Freundlichkeit, Liebe, woraus sich ergibt, daß er will, der Sünder solle sich bekehren, um am Leben zu bleiben, auch schon in der alttestamentlichen Religion zu Hause ist, s. z. B. Dittmann-Kittel, Handbuch der alttest. Theologie, S. 276ff. Andererseits muß man sich hüten, den Abstand zwischen Ez 18 23 und 1 Tim 2 4, 2 Petr 3 9 nivellierend zu unterschätzen.

Eine Illustration zur Vergeltungslehre Ezechiels ist 14 12-20. Der Gedanke ist hier, daß der Gott der individuellen Vergeltung keine Rücksicht gegen die Gottlosen um der Gerechten willen kennt (s. oben S. 20f.).

§ 36. Zur Beurteilung.

Ezechiels Vergeltungslehre, wie wir sie in Ez 18 und 33 ausgeführt finden, bedeutet eine große, religionsgeschichtlich sehr folgenreiche Tat; ihre Wirkung auf die weitere Geschichte der israelitischen Religion ist nicht gering. Auch subjektiv angesehen muß man sie als eine Tat bezeichnen; man merkt, wie sie von Ezechiel nicht als ein spekulatives Fündlein ausgedacht wurde, sondern wie er sie aus der Not der Zeit zur Befriedigung praktisch-religiösen Bedürfnisses sich erkämpft hat. Wir wissen, daß in seiner Zeit der Glaube lebendig war, die lebende Generation müsse für die Schuld der Väter büßen, insbesondere für Manasses Sünden Jer 15 4. Ezechiel will davon nichts wissen; er sieht mit vielen anderen das Unrecht ein, das in solcher Praxis Gottes liegen würde. Aber der Gedanke, daß Gottes Weg nicht richtig sein könnte,

ist für ihn unvollziehbar; also muß er es aufgeben, in dem Unglück, das über seine Generation hereinbrach, an dieser auch Vorväterschuld bestraft zu sehen. Es steht nicht im Gegensatz dazu, wenn er so energisch und ausführlich auf die Sünden der Vergangenheit hinweist; solcher Rückblick macht ihm bloß die Verworfenheit des gegenwärtigen Geschlechts verständlicher: man braucht sich nicht zu wundern, wenn sie heute בית מרי sind, weil sie dies von jeher waren. Jer 31 29 wird eine Zukunft in Aussicht gestellt, da der auch von Ez 18 3 angeführte Satz nicht mehr gelten werde. Ezechiel dagegen stellt einfach die Behauptung auf: es ist garnicht wahr, Jahwe handelt garnicht nach dem Gesetz der Erbschuld, sondern er vergibt dem einzelnen seine Eigenschuld. Wir sagten, daß der Gedanke bei Ezechiel vielleicht eschatologisch angewendet werde. Wir dürfen aber annehmen, daß Ezechiel auch im allgemeinen an eine individuelle Vergeltung Gottes glaubt; hat sonst die Meinung mit Hinsicht auf das Läuterungsgericht überhaupt Sinn? Sehen wir die Lehre von der individuellen Vergeltung als ein Dogma von allgemeiner Bedeutung an, so wird es sofort klar, daß die durch sie gegebene Lösung des Problems keine Lösung, sondern eine Zerhauung des Knotens ist. Ezechiel hat das nicht empfunden. Es lag ihm alles daran, den Satz, den er 18 3 zitiert, die Anschauung, die er enthält, zu überwinden. Das Flugwort konnte die Zeitgenossen zu zwei Folgerungen veranlassen: Jahwes Weg ist unrichtig, oder wir sind in unentrinnbare Schuld zum Verderben verstrickt. Ezechiel erkannte die Größe der religiösen Gefahr. Die Behauptung der individuellen Vergeltung war der einzige Ausweg, den er sah. Um die Möglichkeit der Rettung für jeden deutlich zu machen, hat er die Lehre noch weiter geführt. Er hat die Überzeugung ausgesprochen, daß nur das Verhalten zur Zeit des Gerichts die Behandlung im Gericht bestimmt. Es mag sein, daß sich gegen diesen Glauben auch sehr viel einwenden läßt; er führt im Grunde zur Entwertung der gesamten Lebensführung zugunsten des einzigen letzten Lebensabschnittes; er führt zu sittlicher Atomistik. Aber mag nicht, wenn man die Sache von einer andern Seite ansieht, aus der Lehre doch schließlich auch der ewig wertvolle Gedanke erwachsen, daß unsere Lebensrechnung aller-

dings nicht mit Hilfe einer endlosen Addition gelöst wird, sondern daß es sehr darauf ankommt, zu welchem Ergebnis wir am Schlusse gelangen? Auf gleicher Fläche liegt dann der Gedanke der Zielstrebigkeit unseres inneren Lebenswerks; dieser Gedanke freilich verträgt die atomistische Art nicht, mit welcher Ezechiel den religiösen Charakter in veräußerlichender Weise als eine je und je veränderbare Handlungsweise ansieht. Dies hängt damit zusammen, daß er, wie wir an anderer Stelle (S. 135) gesehen haben, die religiöse Forderung als Tatgehorsam gegen die Satzungen und Rechte Gottes deutet, ist also im Gesamtcharakter seiner Religion fest verankert. Es darf übrigens nicht übersehen werden, worauf schon oben gelegentlich hingewiesen wurde, daß Ezechiels Interesse durchaus an der Möglichkeit der Bekehrung, nicht des Abfalls hängt, welch letztere er natürlich auch erwähnen muß. Und es ist klar, daß der Atomismus, von dem wir sprachen, mehr in der Konsequenz des ezechielischen Lehrsatzes liegt, als in seiner Anschauung selbst; was Ezechiel sagen will, ist nur dies, daß auch dem Gottlosen immer noch Umkehr möglich ist und daß er im Falle der Bekehrung nicht von der Schuldlast der Vergangenheit erdrückt wird, sondern daß ihn Jahwe dann gewißlich leben läßt. Bei dem religiösen Interesse, das Ezechiel verfolgt, würden ihm die systematischen Konsequenzen seiner Anschauung wohl selbst dann gleichgültig sein, wenn er imstande wäre, sie zu übersehen.

Literatur über Ezechiel[1].

Ackermann, Ez's Contribution to Sociology. BW 17, Nr. 2, 1901.
Baentsch, Pathologische Züge in Israels Profetentum. ZwTh 1907, S. 52—81.
Begrich, Das Messiasbild des Ez. ZwTh 1904, S. 433—461.
Bevan, Last Parable of Ez. London 1900.
Bevan, The King of Tyre in Ez. JThSt 1903, S. 398—411, 500—505.
Boehmer, Wer ist Gog von Magog? ZwTh 1897, S. 321—355.
— נשיא u. מלך bei Ez. StKr 1900, S. 112—117.
— Die profet. Heilspredigt Ez's. StKr 1901, S. 173—228.
Budde, The Opening Verses of the Book of Ez. ExpT 1900, S. 39—43.
Chajes, Ez 30 5. OLZ 1902, S. 119—120.
St Clair, Throne of God in Ez. Hom. Rev. Oct. 1904.
Cobern, Comm. on the OT. Vol. 8. Ez and Dan New-York 1901.
Curtis, The Messages of Ez to the Human Heart. BW 1899, S. 125—131.
Daiches, Notes on Ez 14 2-10. JQR 1905, S. 441—455.
Douglas, Ez's Vision of the Temple. ExpT 1903, S. 365—368, 424—427.
Gautier, A propos d'Ez. RThQR 1902, S. 291—295.
Giesebrecht, Die Berufsbegabung der alttl. Profeten. 1897, S. 143—148, 160—186.
Greßmann, Der Ursprung der isr.-jüd. Eschatologie. Göttingen 1905.
Halévy, Le symbolisme chez Ez et Osée. Verhandl. des 2. intern. Kongr. für allg. Religionsgeschichte in Basel 1904, 1905.
— Gog et Magog. RS 1905, S. 370—375.
Harvey-Jellie, Ez, Life and Mission. Edinburg 1904.
Hoonacker, Les prêtres et les lévites dans le livre d'Ez. RB 1899, S. 177—205.
Jahn, Das Buch Ez auf Grund der LXX hergestellt. Leipzig 1905.
Koenig in NKZ 1892, S. 650—659.
— The Opening Verses of the Book of Ez. ExpT 1901, S. 375—378.
Lajčiak, Ez, sa personne et son enseignement. Thèse. Paris et Cahors, 1905.
Lepsius, Das sal. Heiligtum u. der Tempel des Ez. Der sal. u. ez. Tempel im Schatten der Kritik. Das Gesicht des Ez von dem Tempel. RChr 1903, S. 234—254, 271—282.
Lewis, By the River Chebar. London 1903.
Luyk, De vîsionen v. Ez I en X. ThSt 1903, 443—478.
DH Müller, Bibl. Studien I. Wien 1904.
— Der Prof. Ez entlehnt eine Stelle des Prof. Zef u. glossiert sie. WZKM 1905, S. 263—270.

1) S. Theol. Jahresbericht über 1897—1905. Die Sigla sind die dort gebrauchten. Nicht aufgeführt ist die bei Kr. und in früheren Kommentaren verzeichnete Literatur.

Norbeck, Den messianska profetian hos Ez. Upsala 1901.
v. Oefele, Die Leberschau Ez 21 26. ZAW 1900, S. 311—314.
Rost, Miscellen I. OLZ 1903, Nr. 11, 1904, Nr. 10 u. 12.
Schmalzl, Das Buch Ez erklärt. Wien 1901.
Selbie, Ez 13 18-21 ExpT 1903, S. 75.
Slater, Individualism and solidarity as developed by Jer and Ez. BW 1899, S. 172—183.
Soares, Ez's temple. BW 1899, S. 93–103.
Sweeny, Ez 26 4. 5. Christ Quart. 1897, S. 396.
Toy, Ez. EB 2, 1901, S. 1460—1472.
Venetianer, Ez's Vision. Budapest 1906.
Whitehouse, Ez. London 1902.
Winckler, Gog. Forsch. II, S. 161—171, 1898.
— Die Zeit der Ezechielprofetie. Forsch. III, S. 135—155, 1902.

BHK = Biblia Hebraica ed. R Kittel. Leipzig, 1905—1906.
Kr. = Kraetzschmar, Das Buch Ez. Göttingen 1900.

Berichtigungen.

S. 6 Z. 13 v. u. l. seien st. sind.
„ 13 „ 17 v. o. l. anzusetzen st. anzusehen.
„ 30 „ 4 v. u. l. 46 st. 46.
„ 53 „ 5 v. o. l. sei st. ist.
„ 61 „ 5 v. u. l. durch st. des.
„ 74 „ 19 v. o. l. Übersetzungen st. Übersetzung.
„ 102 „ 8 v. o. l. Im einzelnen:
„ 103 „ 12. 13 v. o. l. sonderbarer st. sonderbare.
„ 111 „ 8 v. u. l. aus gestellt st. ausgestellt.
„ 117 „ 19 v. u. l. Sie st. Es.

Druck von August Pries in Leipzig.

Ezekiel, Book of 117739 Bible Comment(O.T.) Ezekiel H
Author Herrmann, Johannes
Title Ezechielstudien.
NAME OF BORROWER.

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

Do not remove the card from this Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU, Boston